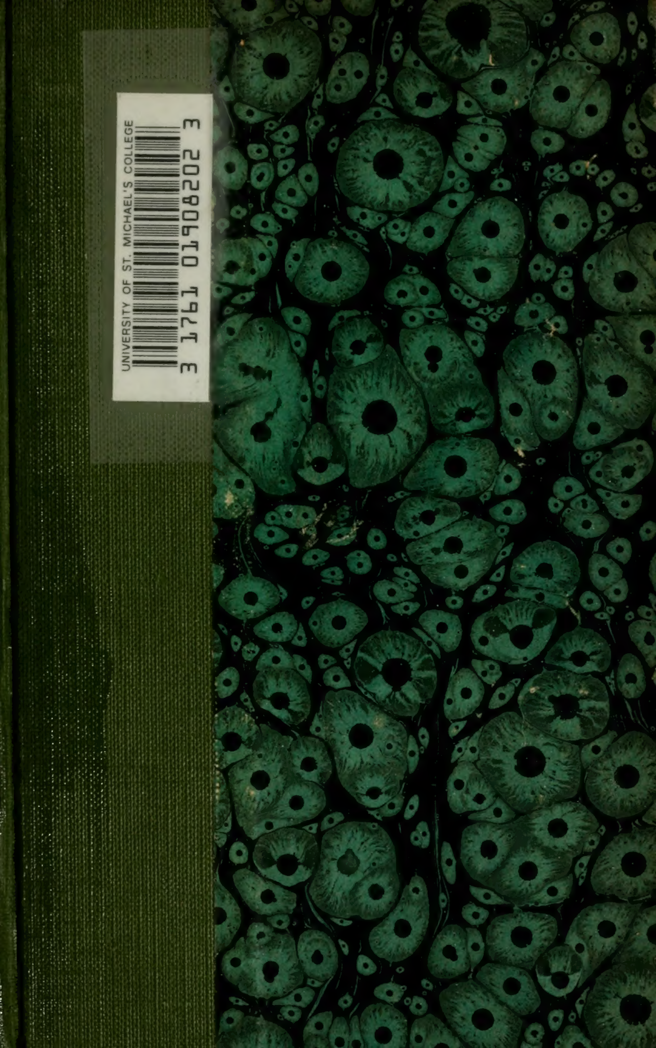
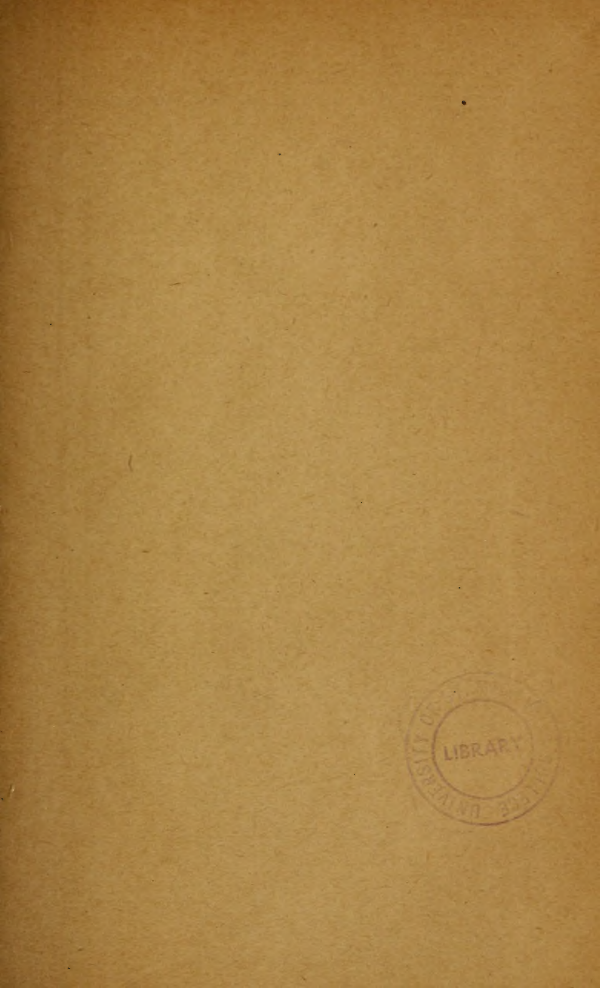

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01908202 3


LIBRARY

ESSAIS SUR LA CONNAISSANCE

Ouvrages du même auteur

Essai sur le libre arbitre, sa théorie et son histoire. (*Ouvrage couronné par l'Académie des Sciences morales et politiques.*) 2e éd. 1 vol. in-8°, de la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine.* Paris, ALCAN. (Traduit en espagnol) . . . . 10 »
La Causalité efficiente. 1 vol. in-18, de la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine.* Paris, ALCAN 2 50
Eléments de Philosophie. 6e édition. Paris, PICARD et KAAN, 2 vol. in-12. . . . . 8 »
François Bacon. Paris, LETHIELLEUX, 1 vol. in-12 . . . . 3 50
Les Livres et les Idées. Paris, LECOFFRE, 1 vol. petit in-8°. . 3 50
Catholicisme et Démocratie. Paris, LECOFFRE, 1 vol. in-12 . 3 50
Le Catholicisme et la Vie de l'Esprit. 3e mille. Paris, LECOFFRE, 1 vol. in-12 . . . . 3 50
La Crise sociale. 1 fort vol. in-12. Paris, LECOFFRE. . . . . . 4 »
Comment lire les journaux? Paris, LECOFFRE. 1 vol. in-12. . 3 50
La Question du Latin. Paris, LECOFFRE. Brochure in-8°. . . 1 »
L'Enseignement féminin. Paris, LECOFFRE. Brochure in-8°. . 1 »
Mariage et Union libre. 4e édition. Paris, PLON. 1 vol. in-12. (*Ouvrage couronné par l'Académie française*) 3 50
Morale et Société. 3e édition. Paris, BLOUD. 1 vol. in-12. (*Ouvrage couronné par l'Académie des Sciences morales*). 3 50
Ferdinand Brunetière. Paris, BLOUD. 1 volume in-16, 2e édition. 1 »
Regards en arrière. Paris, BLOUD. 1 vol. in-12 . . . . 3 50

Lettres d'un Curé de campagne. (*Ouvrage couronné par l'Académie française.*) 11e m. 1 vol. in-12. Paris, LECOFFRE. (Traduit en italien et en anglais) 3 50
Lettres d'un Curé de canton. 8e mille. 1 vol. in-12. Paris, LECOFFRE. (Traduit en italien) 3 50
Le Journal d'un Evêque. PREMIÈRE PARTIE : *Pendant le Concordat*, 4e mille. 1 vol. in-12. Paris, LECOFFRE. 3 50
DEUXIÈME PARTIE : *Après le Concordat.* 3e mille, 1 vol. in-12. Paris, LECOFFRE. (Traduit en italien) 3 50
Le Fils de l'Esprit. 8e mille. 1 vol. in-12. Paris, LECOFFRE. (Traduit en italien). 3 50

Dans la collection **SCIENCE ET RELIGION**

VOLUMES IN-12 A 0 FR. 60 (BLOUD)

Solidarité, Pitié, Charité. *Examen de la nouvelle morale* (178). . . . . 1 vol.
L'Attitude du catholique devant la Science (29) . . . . . 1 vol.
Le Catholicisme et la religion de l'Esprit (30). . . . . . . 1 vol.
Catholicisme et Libre Pensée (399). . . . . 1 vol.
Le chemin de la Croix et le Pater (492) . . . . 1 vol.

GEORGE FONSEGRIVE

ESSAIS

SUR LA CONNAISSANCE

**L'Inconnaissable
dans la philosophie moderne.
Généralisation et Induction.
Le Kantisme
et la pensée contemporaine.
Certitude et Vérité.**

DEUXIÈME ÉDITION

Librairie Lecoffre
J. Gabalda & Cie

AVANT-PROPOS

Le 28 septembre 1907, dans une lettre adressée par l'auteur de ce livre au directeur du journal *Le Temps*, on pouvait lire ces lignes :

Le monde moderne, depuis Descartes, est en travail d'une certaine philosophie. La notion de science, la notion même de vérité sont soumises à revision, et il ne semble pas que l'on soit près de tomber d'accord.

Cette simple phrase eut pour effet de soulever les plus vives, les plus inattendues des protestations. Les préventions les plus singulières s'unirent aux incompétences les plus avérées pour accabler l'auteur sous diverses accusations : inconstance philosophique, agnosticisme, subjectivisme, évolutionisme, kantisme et autres choses en *isme*.

Tous ces contre-sens publiés par des journalistes de toute envergure et de toute robe ne mé-

ritent sans doute que le dédain. Et je n'ai certes pas l'intention de les discuter ici.

Mais au delà de ces « incomplets » il y a les amis à qui on doit de montrer la vraie « figure de son âme », les esprits curieux qui se demandent où est la justice et la raison, le public enfin, le public compétent et impartial qui ne s'intéresse qu'aux idées et à la vérité profonde des choses. C'est de ce public que nous tous qui écrivons sommes justiciables, car c'est lui dont l'opinion à la fin s'impose. Et c'est donc surtout à lui que nous devons dire aussi clairement, aussi exactement que possible, le fond de notre pensée.

Pour remplir cette obligation, je réunis ici diverses études parues en des temps très différents, mais ayant toutes pour objet commun la nature, les limites et la portée de notre connaissance, soit métaphysique, soit scientifique. La dernière en date, *Certitude et Vérité*, a eu précisément pour but de développer la phrase qui avait soulevé de si vives controverses. Le lecteur sera ainsi mis à même de juger sur pièces et la véritable pensée de l'auteur et sa consistance philosophique.

Paris, 17 mars 1909.

G. F.

ESSAIS SUR LA CONNAISSANCE

I

L'INCONNAISSABLE DANS LA PHILOSOPHIE MODERNE

La question qui consiste à se demander : Qu'est-ce qui est connaissable et qu'est-ce qui ne l'est pas? est aussi vieille que la philosophie. En un sens c'est la philosophie même. De tout temps le scepticisme l'a résolue en disant : *Il n'y a rien qui soit vraiment connaissable.* A cette universelle négative s'oppose comme contradictoire la particulière affirmative : *Quelque chose est connaissable.* Il faut donc, quand on philosophe, opter entre ces deux alternatives, il faut nier qu'il y ait quelque part du connaissable et être sceptique ou affirmer qu'il y a quelque part quelque chose de connaissable.

Cette seconde position comprend à son tour deux alternatives : ou l'on soutient que *tout est connaissable* et l'on aboutit au dogmatisme le plus effréné,

ou l'on dit simplement et à la fois que *quelque chose est connaissable* et que *quelque chose n'est pas connaissable*. D'après cette troisième opinion qui, en dehors des sceptiques et d'un très petit nombre de dogmatiques parmi lesquels peut-être faudrait-il ranger Descartes, rallie l'unanimité des philosophes, il y a donc une sphère du connaissable accessible à l'esprit humain et en même temps il y a une sphère de l'inconnaissable inaccessible à ce même esprit. Où l'unanimité cesse et où se font jour les plus graves divergences, c'est quand il s'agit de déterminer la sphère du connaissable et celle de l'inconnaissable.

Nous pouvons connaître les phénomènes et arriver à une formule approximative de leurs lois suffisante à la pratique, disent les positivistes, mais les causes et la caution de la certitude absolue des lois naturelles demeurent inconnaissables ; — nous pouvons connaître les phénomènes et formuler leurs lois nécessaires, disent les criticistes, mais les substances et les causes demeurent inconnaissables ; — nous pouvons connaître les phénomènes, les lois nécessaires des phénomènes, atteindre les causes et les substances, les corps, les âmes et Dieu même, dit le dogmatisme, mais nous ne pouvons connaître adéquatement l'essence intime des êtres et Dieu en particulier ne nous est connu que par de lointaines analogies.

Ainsi à mesure que l'on passe du positivisme au criticisme et du criticisme au dogmatisme, la sphère du connaissable va s'élargissant et le domaine de l'inconnaissable diminue ; mais dans chacune de ces trois philosophies on persiste à affirmer à la fois l'existence du connaissable et de l'inconnaissable. Le positivisme admet la science, mais fait profession d'ignorer si

cette science est absolument certaine, il nie en outre la métaphysique; le criticisme admet la certitude de la science, mais rejette la métaphysique; la troisième opinion seule admet l'existence et la légitimité de la métaphysique.

Je voudrais rechercher quelles sont les origines de ces opinions diverses, découvrir par suite leurs postulats, et indiquer enfin avec quelque précision ce qu'une métaphysique dogmatique peut regarder comme connaissable et ce qu'elle doit désespérer de jamais connaître.

I

Et d'abord qu'est-ce que connaître? — Connaître c'est énoncer avec certitude une proposition vraie, vraie, c'est-à-dire capable de s'accorder avec toutes les autres propositions formulées par l'esprit de celui qui parle et par tous les autres esprits, capable aussi d'imposer cet accord par l'expérience ou par le raisonnement. Mais il y a connaissance complète et connaissance incomplète. La connaissance est complète quand sur un objet donné les propositions que formule l'esprit répondent à toutes les questions possibles à propos de cet objet; la connaissance est incomplète quand quelques-unes des questions possibles restent sans réponse.

Cela posé, voyons comment le positivisme est amené par ses principes mêmes à résoudre le problème du connaissable. Le positivisme professe que l'expérience est l'unique source de toutes nos connaissances. Nous ne pouvons donc connaître que des faits

et des lois, des lois, c'est-à-dire des faits encore mais des faits qui se retrouvent constamment mêlés aux circonstances qui singularisent les faits ordinaires, par conséquent des faits généraux. Au delà de ces faits y a-t-il des causes? Le positivisme répond hardiment : Non. Et ainsi les causes pour lui ne sont pas inconnaissables, elles n'ont aucune existence. Il en est de même des substances. Les corps ne sont que des groupes de possibilités permanentes de sensations; les âmes ne sont à leur tour que des sensations associées. Les substances ne sont donc pas inconnaissables; non plus que les causes elles n'ont aucune existence. Or, il y a une différence entre le néant et l'inconnaissable. Le néant est connu comme tel : en disant qu'il n'est pas, on en dit tout ce qu'il est possible de dire. L'inconnaissable doit être. Puisqu'on l'affirme, on doit savoir de lui qu'il est, mais on ne peut en tout ou en partie dire de lui ce qu'il est. Donc au regard du positivisme qui nie les substances et les causes, ni les âmes, ni les corps, ni Dieu même ne sont inconnaissables. Ils sont au contraire parfaitement connaissables. Ils sont tenus pour ce qu'ils sont, c'est-à-dire pour rien du tout.

Mais le positivisme constate l'enchaînement des phénomènes dans l'espace et dans le temps et cet enchaînement présente aux yeux de l'observateur l'apparence de la régularité. Cette apparence devient plus forte à mesure que la science augmente de précision et d'ampleur. Cependant chaque observateur ne voit, même dans la condensation extrême où l'histoire les présente, qu'une bien faible partie de la somme des événements. Comment au delà de sa vue les phénomènes s'enchaînent-ils ? Par delà l'histoire et la pré-

histoire, là où manquent tous les documents, quelle est la série des phénomènes dont les phénomènes que nous connaissons paraissent la suite? Et plus tard, après nous, quelle série future succédera aux phénomènes que nous constatons? L'espace et le temps s'étendent sans bornes par delà notre fugitif et mesquin horizon, comme un océan sans rivages. C'est sur les ombres de cet océan que flotte l'errante lueur de notre barque scientifique, c'est la claire vision de ces ténèbres que Littré déclarait aussi salutaire que formidable. Donc nous ne pouvons connaître que les phénomènes et les lois provisoires. Au delà des expériences que peut amasser une vie humaine nous ne savons rien et ne pouvons rien savoir du passé, de l'avenir et du présent même. Notre science n'est qu'un éclair dans la nuit.

Cette doctrine est la conséquence naturelle du postulat qui se trouve à la base du positivisme. Le positivisme d'Auguste Comte est un héritier indirect de l'empirisme du xviii[e] siècle et le positivisme de Stuart Mill est un héritier direct du sensualisme de Hume. Herbert Spencer souscrit au principe essentiel de l'empirisme quand il déclare que les principes sont innés dans l'individu mais acquis par la race. Or, quelle est la doctrine fondamentale de l'empirisme? C'est que toute connaissance est un résidu de l'expérience et comme, pour qui réfléchit, il n'y a expérience directe que dans la conscience et la sensation, il s'ensuit que tout empirisme admet que la connaissance ne peut se constituer que par le résidu, pour ainsi dire, mécanique de la sensation, sans qu'aucune opération active de l'intelligence s'exerce pour transformer ce résidu. D'où deux conséquences résultent

évidemment : 1° Toute sensation étant singulière, le résidu ne peut être que singulier, de sorte que ce résidu pourra bien servir de substitut à l'expérience passée, mais qu'il n'aura aucun droit pour fournir une garantie à l'expérience future, et par conséquent notre science ne pourra s'étendre ni dans le passé ni dans l'avenir au delà de notre expérience, ce qui rend hypothétiques pour tout l'au-delà les lois que nous avons découvertes dans l'en-deçà ; 2° Les sensations ne donnant ni les causes, ni les substances, nous sommes amenés à nier les substances et les causes. Ainsi par le principe de l'empirisme s'expliquent et les négations absolues du positivisme et sa théorie de l'inconnaissable. Le positiviste ne peut nier la liaison du présent au passé et à l'avenir, puisque cette liaison constitue la loi fondamentale du devenir de la conscience, mais son principe lui interdit de formuler, au delà des limites de son propre devenir, une proposition quelconque sur la nature et la portée de cette liaison vis-à-vis de la masse énorme de phénomènes qu'il sent confusément devoir hors de la conscience encombrer tout l'espace et tout le temps. Il se sent donc enveloppé de mystère, baigné tout entier dans l'inconnaissable.

Bien plus, il a le sentiment, l'expérience de sa liaison avec cet inconnaissable. Chaque homme résulte de ses mystérieux ancêtres, il est, en vertu des lois de la mécanique universelle, en relations avec les êtres ignorés qui peuplent peut-être Saturne ou Sirius, avec les pionniers du Far-West, les bonzes de l'Inde et les lamas du Tibet. L'univers retentit sur son être et lui-même à son tour retentit sur l'univers. Il se sent dépendre mystérieusement de tout. En face de ce

mystère qui l'enveloppe et dont il dépend est-il étonnant qu'il sente en son âme la terreur sacrée qu'éprouvaient jadis nos sauvages ancêtres sous l'ombre profonde des grands bois? Est-il étonnant qu'un appel monte de ses entrailles à ses lèvres pour demander au mystère un appui dans sa faiblesse, un encouragement dans ses luttes, un remède dans ses maux? Qui peut dire que cet appel ne sera pas entendu? De l'inconnaissable on peut tout dire et du mystère on est en droit de tout croire. Nul n'a le droit de reprocher à un homme de se faire du mystère qui l'entoure l'idée la plus propre à fortifier son âme et à soutenir sa vie. — Surtout si, avec Herbert Spencer, qui ajoute ici quelque chose au positivisme pur, on se représente le mystère comme subsistant dans un fond de réalité suprême. Car telle est bien, selon ce philosophe, l'origine de la religion, telle est « l'âme de vérité » que contiennent tous les cultes. — Et de là il suit que la religion est naturelle à l'homme, qu'il serait insensé de vouloir interdire la libre pratique d'une croyance ou d'un culte, par conséquent que la tolérance s'impose mais que toutes les discussions religieuses sont bien inutiles, car toutes les religions sont des formes également subjectives de la religion du mystère. Pour pouvoir discuter sur la religion et établir la prééminence d'une religion sur les autres, il faudrait pouvoir connaître en quelque chose l'objet de la religion. Or, le positivisme soutient que cet objet est inconnaissable. Si l'on peut disputer encore de la meilleure des religions, c'est en se plaçant uniquement au point de vue du profit que l'Humanité peut retirer de la propagation de certains dogmes, de la prédication de certaines idées, de la pratique de certains rites.

Je n'insiste pas plus longtemps sur ce point. On en voit aisément toute l'actualité et tout l'intérêt. Il me suffit d'avoir montré que toute la doctrine de l'inconnaissable résulte dans le positivisme du postulat empirique. Si l'empirisme est le vrai, le positivisme a raison. Mais l'empirisme est-il le vrai?

II

Aucune école ne s'est élevée avec plus de force contre les prétentions de l'empirisme que l'école critique. Kant fait reposer toute sa *Critique de la Raison pure* sur la distinction de l'*a priori* et de l'*a posteriori*. Et cependant il aboutit en dernière analyse à une doctrine de l'inconnaissable et de la religion très voisine de celle d'Auguste Comte et de Herbert Spencer. C'est que peut-être Kant et ceux qui l'ont suivi ont été les dupes d'un paralogisme inconscient. Ayant réfuté l'empirisme, ils ont cru par là même avoir prouvé la thèse de l'innéité. Car si la connaissance humaine n'est pas tout entière *a posteriori*, il semble bien qu'il n'y ait d'autre alternative que d'admettre en elle quelque chose d'*a priori*. Or, *a priori* signifie antérieur à l'expérience. Il doit donc y avoir dans l'esprit des idées, des lois, des principes antérieurs à l'expérience, constructeurs et régulateurs de l'expérience. D'où résulte que l'esprit n'est jamais sûr, en suivant ses propres lois, de rencontrer les lois objectives des choses et par suite que tous les objets hors de lui sont entièrement inconnaissables. C'est ce qu'il nous faut montrer avec quelque détail.

Et d'abord la philosophie critique réfute l'empi-

risme. Il y a dans nos pensées toute une catégorie de représentations qui nous apparaissent avec les caractères de la nécessité et de l'universalité absolues. Chercher à les ramener à des habitudes mentales c'est les dénaturer et non pas les expliquer. Il y a dans la connaissance de l'universel et du nécessaire; or, l'expérience toujours singulière ne peut expliquer l'universel et l'expérience toujours contingente ne peut expliquer le nécessaire. Il y a donc dans la connaissance quelque chose d'irréductible à l'expérience passive. Et, par exemple, l'idée de cause et l'idée de substance sont des idées que nous retrouvons dans toutes nos idées d'êtres ou d'événements, qui s'imposent nécessairement à notre pensée, de sorte que nous ne pouvons absolument pas nous représenter un phénomène sans lui supposer une cause, sans le rapporter aussi comme attribut à une substance.

Par conséquent, au lieu de nier l'existence des substances et des causes, au lieu de voir en ces mots des symboles vides qui ne couvrent que des semblants de pensées, des pseudo-idées, nous sommes forcés de penser véritablement les substances et les causes, le problème de leur existence objective et ensuite de leur nature se pose pour nous. D'autre part, le mystère de l'enchaînement infini des faits, grâce à l'universalité, se réduit. Ce qu'il y a en effet d'universel et de stable dans la pensée suffit à assurer la constance des lois de la nature dans l'au-delà des expériences, dans le passé, dans le présent qui nous dépasse et même dans l'avenir. La pensée ne pense qu'à la condition d'unir. Pour nous représenter le monde nous avons besoin de le penser en un seul

tout et pour qu'il forme un tout il est nécessaire que les lois qui président à l'organisation de ses phénomènes soient constantes et universelles. Donc le mystère positiviste s'évanouit. Car il consistait essentiellement, nous venons de le montrer, dans l'ignorance où nous sommes de tout ce qui dans l'enchaînement des phénomènes dépasse notre expérience.

Mais à ce mystère physique la philosophie critique a substitué un mystère métaphysique peut-être plus radical. Car de ce qu'il y a dans notre pensée des représentations universelles que l'expérience est impuissante à expliquer, Kant a prétendu en conclure que ces représentations étaient l'œuvre propre de l'esprit, des cadres, des formes ou des lois *a priori* que l'esprit imposait à l'expérience. Par le fait seul de cette hypothèse, la métaphysique devenait impossible à constituer. Si, en effet, c'est en vertu d'une loi qui lui est propre que l'esprit se représente partout des substances et des causes, il est clair qu'il lui est absolument impossible de démontrer que ses représentations correspondent ou ne correspondent pas à quelque chose d'objectif. Le fameux paralogisme que Kant découvre dans les preuves de l'existence de l'âme se retrouve tout aussi bien dans n'importe quel essai de démonstration de l'existence du monde ou de l'existence de Dieu. Car du moment que vous avez posé en principe que vous avez sur les yeux des lunettes vertes, il s'ensuit qu'essayer de prouver que ce que vous voyez est vert parce que vous le voyez vert serait vous obstiner à prendre la couleur de vos lunettes pour la couleur des objets. Mais il est de même évident que la connaissance de la couleur de vos lunettes ne peut pas vous assurer que rien au dehors n'est

de leur couleur et par conséquent vous ne pouvez dire ni que les objets sont verts ni qu'ils ne le sont pas, ni même s'ils ont une couleur quelconque. C'est ainsi que forcés par les lois de l'esprit de nous représenter les substances et les causes, nous ignorons par cela même s'il y a des substances et des causes, si nous avons une âme, s'il y a des corps, s'il existe un Dieu. A plus forte raison, ne pouvons-nous rien dire de la nature de ces êtres, pénétrer leur essence intime. Leur existence aussi bien que leur essence est pour notre raison un impénétrable mystère. La région métaphysique s'étend au delà de la physique comme un océan de ténèbres. C'est le domaine de l'inconnaissable, peut-être nul, peut-être infini.

Et cependant de ces ténèbres nous ne pouvons détacher nos yeux. Notre esprit anxieux s'obstine à y chercher le dernier mot des choses et le secret de sa propre destinée. Bien plus, notre activité morale ne trouve une règle et un point d'appui que dans la conviction où nous sommes que dans ces ténèbres les objets métaphysiques existent véritablement. Il nous faut un monde pour que nous puissions agir, il nous faut une âme pour pouvoir obéir librement au devoir, il nous faut une espérance, il nous faut un Dieu. Faute de pouvoir pénétrer dans l'inconnaissable à l'aide des démarches de la raison, nous y volerons sur les ailes de la foi. Impuissants à connaître, nous nous résoudrons à croire. Et nul ne pourra arguer notre foi ou de mensonge ou d'erreur. Notre religion réglée par notre morale vaudra ce que vaudra la pureté de nos intentions. Toute religion est bonne qui épure l'âme et fait de l'homme le serviteur du devoir.

Ici encore il est clair que toute cette théorie de l'inconnaissable, ce rejet de la métaphysique comme science est la conséquence de la théorie adoptée par Kant sur l'origine de nos connaissances. Les substances et les causes sont des idées nécessaires de l'esprit, conditions de toute expérience objective: dès lors il est impossible d'arriver à savoir quoi que ce soit sur leur existence réelle. Ainsi que nous l'avons déjà remarqué, Kant a cru pouvoir de la réfutation de l'empirisme immédiatement déduire la vérité de sa propre théorie. Dès lors que les idées universelles et nécessaires ne peuvent s'expliquer par l'expérience il semble bien que ces idées universelles et nécessaires doivent être en dehors et au-dessus de l'expérience, par conséquent lui être antérieures et pour cela avoir existé dans l'esprit avant toute expérience, être par conséquent des données subjectives de l'esprit, des lois d'après lesquelles l'esprit construit, ordonne, régularise, modifie la matière de ses représentations.

Kant a incontestablement raison, si, comme il le semble, sa théorie est la contradictoire de l'empirisme. Car une thèse étant démontrée fausse, sa contradictoire est par là même démontrée vraie et il n'est pas besoin d'autre preuve. Mais il en serait tout autrement si la thèse de Kant admettait entre l'empirisme et elle une troisième alternative. Car alors la thèse *a priori* ne serait plus contradictoire de la thèse empirique, elle lui serait simplement contraire. Or, de deux contradictoires l'une est nécessairement vraie, l'autre nécessairement fausse; mais il n'en est pas de même des contraires qui toutes les deux peuvent être fausses à la fois. La question se trouve donc

ramenée à ces termes : la thèse de Kant est-elle contradictoire de l'empirisme ou lui est-elle simplement contraire?

Il est aisé de voir que c'est cette deuxième alternative qui est la vraie. Car que contient l'empirisme, quelle est la formule où il peut se condenser? C'est évidemment celle-ci : *Tout dans la connaissance peut s'expliquer par l'expérience.* La contradictoire de cette proposition universelle affirmative se trouve donc être la proposition particulière négative suivante : *Il y a quelque chose dans la connaissance qui ne peut pas s'expliquer par l'expérience.* Remarquons le vague et l'imprécision de cette dernière formule. Qu'est-ce qui dans la connaissance ne peut pas s'expliquer par l'expérience? C'est ce qui reste indéterminé. Sont-ce certaines idées toutes faites, toutes formées, ou seulement une certaine activité mentale indéterminée? L'ultra-expérimental qui se trouve en la connaissance est-il déterminé en idées, en formes, en principes, en lois ou demeure-t-il indéterminé? C'est ce que jusqu'à présent nous ignorons. Donc en prenant parti pour la première de ces deux alternatives Kant ajoute quelque chose à ce que lui donne la réfutation de l'empirisme. De l'indéterminé il tire indûment le déterminé. Il met dans ses conclusions beaucoup plus qu'il n'y a dans les prémisses. Nous sommes en droit de conclure que la seule preuve apportée par Kant de la vérité de son système, à savoir la réfutation de l'empirisme, n'est pas une véritable preuve, mais simplement un paralogisme. Il est vrai que cela ne suffit point à la réfutation de l'a priorisme. Nous savons qu'il n'est pas prouvé, nous ne savons pas encore s'il est faux ou s'il est vrai.

III

Mais je crois pouvoir aller plus loin et prouver la fausseté de l'a priorisme kantien. J'ai essayé de rassembler la suite des preuves qui me paraissent établir cette fausseté dans le second volume de mes *Éléments de philosophie* [1]. Je me contenterai ici d'insister sur l'inintelligibilité de la thèse *a priori* et sur sa faiblesse comme hypothèse pour rendre compte des faits. On l'a bien souvent objecté à Descartes et Zabarella l'avait déjà dit aux platoniciens de son temps : Que peut être une idée innée avant la conscience? Sans doute une idée qui n'est pas idée, une pensée qui n'est pas pensée, une représentation qui n'est pas représentée. On voudrait donner une formule de l'absurde qu'on n'en trouverait pas une meilleure. Et il est évident que si l'idée est véritablement *a priori*, vraiment antérieure à l'expérience, elle doit être antérieure à la conscience, puisque l'expérience commence en l'esprit avec le devenir de la conscience. L'idée *a priori* est donc une pensée avant la pensée, car je ne crois pas qu'on veuille prétendre que la pensée peut exister en l'homme en dehors de la conscience. J'ai beau tourner et retourner en tous les sens cette proposition, essayer de la comprendre, je ne puis qu'y reconnaître un des plus remarquables échantillons du genre absurde.

Mais on m'assure que je méconnais et que je défigure Kant. Ce profond penseur ne pouvait tomber en

1. In-12. Picard et Kaan, 6e édition.

des absurdités si grossières. Aussi n'a-t-il point parlé d'idées innées, mais de formes ou de lois *a priori*. Et ce n'est pas du tout la même chose. Car l'idée ne se peut comprendre sans la conscience, tandis que la loi ou la forme dont l'idée sera plus tard représentative se peut très bien comprendre en dehors de toute idée représentative, puisqu'elle est constitutive de l'être et que la constitution est évidemment antérieure à la représentation. Il faut être avant que d'être représenté. Notre constitution mentale pourrait donc sans absurdité être regardée comme *a priori*. Il y aurait des lois d'après lesquelles nous pensons comme il y a des lois d'après lesquelles nous marchons ou nous digérons. Et ces lois mentales s'imposant aux données expérimentales construiraient avec elles l'expérience, la conscience, tout le cours intérieur de nos pensées. Ce serait ensuite par la réflexion et l'analyse que nous découvririons en nous ce qui est constitutif et le distinguerions de ce qui est accidentel. L'universalité et la nécessité seraient donc les marques auxquelles nous reconnaîtrions ce qui en nous est constitutif; les idées universelles et nécessaires seraient la représentation de nos lois mentales. Ce n'est que par métaphore et abus de mots que dans l'hypothèse criticiste on peut dire que ces idées sont innées.

Mais il est aisé de montrer que cette hypothèse renferme encore une contradiction intrinsèque. Car pour concevoir l'existence de ces lois antérieures à l'expérience, constitutives de l'esprit, il faut en même temps concevoir un sujet mental. Si l'esprit n'est rien, que seront ses lois? Et, si l'esprit est, que devient la philosophie critique? Cette âme qu'on arrive

à la fin à déclarer problématique est posée au début comme le support nécessaire des lois qui serviront ensuite à l'éliminer. Si par esprit on entend, comme le fait Herbert Spencer, l'organisme cérébral, de nouveau la question se pose : Le cerveau a-t-il quelque réalité, quelque permanence subsistante? S'il n'en a pas, comment ce qui n'est pas, ce qui passe, ce qui ne dure pas peut-il avoir des lois qui le constituent? Et s'il en a, on pose comme existante au début de la théorie une substance que la théorie arrivera plus tard à faire regarder comme purement problématique. Si pour éviter ces difficultés on se déclare hardiment phénoméniste comme M. Renouvier, la loi ne peut plus dès lors être considérée comme antérieure à l'expérience que par abstraction. Son antériorité n'est plus ontologique, mais tout simplement logique, c'est-à-dire que dans la réalité la loi est contemporaine de l'expérience, se découvre par analyse dans l'expérience et dès lors les plus graves raisons que le criticisme apporte contre la métaphysique sont bien près de s'évanouir.

Car alors il n'y a plus une séparation réelle entre ce qui dans l'expérience est *a priori* et ce qui est *a posteriori*. Il y a sans doute des relations universelles et nécessaires qui se montrent dans les phénomènes, mais loin d'être obligés de dire que ces relations universelles et nécessaires n'ont aucune valeur objective il semble que nous soyons bien plutôt obligés de reconnaître qu'elles entrent pour une part nécessaire dans la constitution des objets et, par suite, que nous ayons le droit de fonder sur elles une métaphysique objective. Je sais bien que M. Renouvier n'admet point ces conséquences. Peut-être cependant

est-il permis de dire qu'elles sont contenues dans son système et lui-même, dans ses derniers écrits, a reconnu que les thèses principales de la métaphysique ne rencontreraient point dans ses principes une inconciliable opposition.

Ainsi donc, de deux choses l'une, ou l'esprit a une réalité véritable, ou il n'en a pas. Dans le premier cas, les lois qui le constituent peuvent être conçues comme antérieures à l'expérience, mais comme cette conception même conduit à considérer comme problématique l'existence de l'esprit posée comme réelle au début de l'hypothèse, il en résulte une évidente contradiction, car c'est bien une contradiction que de déduire de l'existence réelle de l'esprit son existence problématique et de dire : L'esprit a une existence réelle et il s'ensuit qu'il n'a qu'une existence problématique. Dans le second cas, si l'esprit n'a point d'existence réelle, les lois qui sont censées le constituer sont de pures abstractions; elles ne peuvent avoir aucune existence antérieure à l'expérience, l'esprit les découvre dans l'analyse de ses conceptions phénoménales et elles ne sauraient avoir en dehors de ces conceptions aucune espèce de réalité.

C'est évidemment cette seconde hypothèse qui doit être retenue puisque la première est contradictoire. Nous sommes donc amenés à rechercher comment, dans cette seconde hypothèse, les notions universelles et nécessaires peuvent se constituer et quelles conséquences en résultent par rapport à l'inconnaissable.

IV

Et d'abord les notions universelles et nécessaires

ne peuvent être découvertes dans cette hypothèse que par une analyse mentale. Il faut que par abstraction nous distinguions dans nos représentations ce qui s'y trouve d'universel et de nécessaire et ce qui n'est que singulier et accidentel. Les conceptions universelles et nécessaires ainsi formées, quelle sera leur valeur? Devra-t-on les considérer comme des lois idéales sans fondement réel, comme des conceptions subjectives sans aucune correspondance objective?

Mais dans l'hypothèse où nous nous trouvons placés et qui est, qu'on veuille bien le remarquer, la moins objectiviste qui puisse exister, puisque c'est l'hypothèse même du phénoménisme criticiste, deux choses seulement sont possibles : ou, fidèles à l'idéalisme, nous disons qu'il n'y a pas d'être en dehors de nos représentations et alors les lois essentielles de nos représentations auront bien toute la valeur objective qu'il est possible de leur attribuer, puisque étant les lois de la représentation elles seront par là même les lois de tout l'être, attendu que d'après l'idéalisme il n'y a pas d'être en dehors de la représentation. Ces lois seront donc ontologiques en même temps que logiques, elles constitueront l'objet au même titre que le sujet, la métaphysique se confondra avec la psychologie, le monde sera précisément égal au domaine de la conscience et dès lors il n'y aura plus rien qui soit inconnaissable, puisque l'être égale l'idée, que l'idée est évidemment et par définition connaissable et qu'il ne saurait rien y avoir au delà de l'idée même.

Si au contraire nous dépassons l'idéalisme, nous admettons que nos représentations représentent quel-

que chose, qu'elles sont dans la conscience un produit dont les facteurs doivent se trouver en dehors de la conscience. Par conséquent les lois universelles et nécessaires de nos représentations ne nous apparaîtront comme telles que parce qu'elles se trouvent impliquées dans l'existence même des objets qui ont été les premiers facteurs de ces représentations. Ces lois auront donc une valeur objective et avec leur aide nous serons en droit de construire une métaphysique vraiment objective, objective au même titre que toutes les autres constructions de représentations auxquelles nous donnons d'ordinaire le nom de sciences.

De ces deux alternatives quelle est celle que nous devons choisir? Je dis tout de suite que ce n'est pas l'hypothèse idéaliste et voici pourquoi. C'est que l'expérience même de la conscience dément l'hypothèse idéaliste et ne peut s'accorder avec elle. L'idéalisme affirme que l'être a précisément la même sphère que l'idée ou la perception : *Esse est percipi*, mais la conscience proteste contre cette affirmation. Car de la lumière de l'idée claire elle passe par degrés aux obscurités de la perception confuse et sourde et par delà même l'indistinct et le sourd elle sent les prolongements de l'être. Alors même qu'on en viendrait, par la plus étrange violence faite à la pensée, à se persuader véritablement que le monde n'existe qu'en tant que nous nous le représentons, et que, sérieusement et non par manière de jeu, on arriverait à dire que le pont de Brooklyn, Nangasaki, les Alpes ou l'Himalaya n'existent qu'au moment où nous y pensons, il y aurait encore quelque chose en nous qui serait rebelle à l'idéalisme, ce serait la conscience

qui, au réveil, nous atteste que nous avons dormi et que depuis le dernier état de conscience de la veille jusqu'au premier état du réveil notre être s'est continué dans le noir de l'entre-deux. Il y a là un fait ultime, un fait incontestable et que l'idéalisme n'explique qu'à la condition de le dénaturer au point d'arriver à le nier. Or, les théories philosophiques doivent comme toutes les autres se modeler sur les faits et non modeler les faits sur elles.

Nous nous croyons donc en droit de dépasser l'idéalisme phénoméniste — le seul logique et le seul dont nous ayons entendu parler, car un idéalisme métaphysique analogue à celui de Fichte ou de Hegel, à plus forte raison l'immatérialisme de Berkeley, ne nous occupent pas en ce moment, attendu qu'ils admettent comme nous-mêmes la valeur métaphysique des principes et les conséquences qui en résultent par rapport à la question de l'inconnaissable — nous pouvons donc considérer les lois universelles et nécessaires de la pensée comme des lois des êtres réels, et à l'aide de ces lois construire l'édifice métaphysique.

V

Nous pouvons donc connaître les objets métaphysiques. Ni l'existence de ces objets, ni leur essence même ne nous sont absolument inconnaissables. Et d'abord nous pouvons dire que ces objets existent, nous pouvons nous démontrer l'existence des êtres. Il y a un être que nous atteignons directement, le

nôtre, et tout ce qui en nous ne s'explique pas par nous doit en vertu du principe de raison s'expliquer par autre chose. Nous arrivons ainsi à distinguer en nous-mêmes un élément matériel et un élément immatériel, un corps et une âme; nous posons ensuite l'existence des autres corps et nous arrivons enfin à découvrir l'existence d'un premier être et d'une première cause. L'âme, le monde et Dieu nous sont donc connaissables au moins quant à leur existence. Les principes de notre pensée nous obligent à nous dépasser nous-mêmes et à trouver des raisons distinctes de nous, supérieures à nous pour nous expliquer ce qui se produit en nous. Partant de notre être, grâce au ressort fourni par les principes, nous apercevons l'existence des autres êtres.

Mais il est trop clair que nous ne connaissons ainsi que ceux des êtres extérieurs que l'expérience met en communication avec nous. Tous les autres nous sont inconnus. Je ne connais point les habitants de Neptune ou de Sirius, j'ignore les brins de lichen qui croissent sur les rocs d'Islande, je ne sais quel être animal ou humain a posé il y a deux mille ans son pied sur cette portion de terre où je pose maintenant le mien. Et d'innombrables bactéries peuplent l'atmosphère et des mondes d'êtres s'agitent dans les liquides de toute espèce et mon corps même contient en lui des vies que je ne soupçonne pas. Tous ces êtres cependant bien qu'inconnus ne sont pas inconnaissables, ils peuvent tomber dans le domaine de mon expérience. Mais peut-être y en a-t-il d'autres qui dépassent absolument nos facultés de connaître soit que, purement spirituels, ils échappent à nos sens, soit que, matériels en quelque chose, ils possèdent

des propriétés auxquelles ne correspondent pas nos organes sensoriels.

Mais dans tous les cas nous savons qu'il y a des êtres, nous connaissons l'existence de ces êtres. Nous connaissons aussi quelque chose de leur essence, car poser une existence ne va pas sans une certaine représentation de l'essence. Ce qu'on en sait peut être très peu de chose, mais à tout le moins ce doit être suffisant pour distinguer l'être dont on pose l'existence des autres êtres déjà posés. Autrement on ne saurait pas si cette existence nouvelle ne se confond pas avec les existences déjà posées et par conséquent on ne saurait pas si elle doit être posée. Mais peut-on connaître entièrement cette existence? Il est évident que non. Car d'abord nous ne connaissons des choses que ce par quoi elles sont en rapport avec nous, et par conséquent nous ne pouvons pas savoir si elles s'étendent au delà de ces rapports, et en outre nous ne les connaissons pas en elles-mêmes, mais seulement indirectement et par leurs effets. Or, les effets que les êtres produisent en nous sont nos pensées et nos perceptions. Mais nos pensées et nos perceptions sont les produits d'une double activité, de celle des êtres qui les causent d'abord sans doute, mais aussi de la nôtre propre. Et par conséquent, nos pensées et nos perceptions ne sauraient être en nous l'être objectif lui-même, elles en sont seulement un effet qui a retenu quelque chose de sa cause, mais qui, ayant deux causes, notre être et l'être extérieur, ne doit être attribué que pour une part à l'être extérieur. En admettant même qu'il soit possible de faire dans la perception une sorte de départ entre ce qui en elle vient de nous et ce qui vient du dehors, il n'en serait

pas moins vrai que nous ne pourrions attribuer à l'être extérieur la partie de la perception qui lui revient justement qu'à la condition de transposer les termes et d'ajouter toujours cette restriction : *autant qu'une perception de la conscience peut être attribuée à un être sans conscience.* Et je doute que les plus résolus des objectivistes aient jamais prétendu que la chaleur dans le feu est identique à la chaleur sentie dans leurs doigts ou que la douceur dans le sucre est identique à la douceur sur la langue. C'est pour cela que l'École, si prudente dans ses formules, disait volontiers : *Receptum est in recipiente per modum recipientis,* et qu'elle enseignait que l'effet ne pouvait être attribué à la cause que par une sorte d'analogie. La propriété de la cause est analogue et non pas identique à la qualité de l'effet. Nous pouvons donc connaître l'existence d'une partie des êtres extérieurs à nous, une portion de leur essence, mais la totalité de leur essence et l'intime constitution de la partie même que nous connaissons nous demeurent inconnaissables.

Il en est de même s'il s'agit de Dieu. L'existence de Dieu nous est connaissable puisque nous arrivons à la poser en vertu de la nécessité que le principe de causalité nous impose de remonter à une première cause, c'est-à-dire à dépasser toutes les causalités imparfaites pour arriver à la cause purement cause qui cause et n'est point causée. Et par là même que l'existence de Dieu nous est connaissable, quelque chose de son essence l'est aussi. Car pour poser Dieu il faut le distinguer des êtres autres que lui, par quelque chose qui soit de lui. Ce quelque chose est ici d'une nature particulière. C'est par une négation que

nous le posons. Toutes les causes que nous offre l'expérience étant mélangées d'effet, nous concevons l'essence de la cause pure par la négation de ce mélange d'effet. La notion de Dieu est donc une notion négative des notions expérimentales. C'est par là qu'elle est transcendante et ne peut être conçue immanente. Car la totalité de l'expérience ne peut pas ne pas enfermer ce que chaque expérience isolée enferme. Ce n'est donc que d'une façon tout à fait indirecte et détournée que nous arrivons à concevoir quelque chose de l'essence divine. Étant posée l'existence de cette cause suprême nous avons le droit de lui attribuer comme qualités les effets qu'elle a produits dans le monde, mais ici, à plus forte raison que tout à l'heure, ces effets ne doivent être attribués à leur cause qu'en vertu d'une analogie. Tout ce qu'il y a dans l'effet d'existence et de perfection doit se retrouver éminemment dans la cause, mais trop souvent les bornes et les imperfections de l'effet constituent à nos yeux quelque chose de si essentiel que l'attribution directe ne peut se faire qu'à la condition de changer en quelque chose le sens des mots. Et, par exemple, puisqu'il y a dans le monde de la conscience et de la pensée, Dieu doit posséder éminemment la réalité de tout ce qui fait la pensée et la conscience. Mais, ainsi que nous le remarquions il y a un instant, pour être dans la vérité, ce n'est pas la conscience et la pensée telles que nous les connaissons qu'il ne faut attribuer à Dieu; nous ne pouvons les lui attribuer qu'en vertu d'une analogie qui va de l'inférieur à l'éminent, il nous faut donc épurer ces notions expérimentales, leur enlever ce qu'elles ont d'imparfait et de relatif et vraiment nous ne savons pas si nous n'avons pas fait évanouir ainsi une bonne

part de ce qui constitue la conscience et la pensée. Et ainsi nous ne pouvons attribuer nos perceptions à Dieu qu'avec cette restriction, analogue à celle que nous faisions tout à l'heure à propos des corps : *autant qu'une perception de la conscience peut être attribuée à un être au-dessus de la conscience.* Car qu'est-ce pour nous que penser sinon poser des relations et conditionner, et qu'est-ce qu'avoir conscience, sinon rejeter hors de nous les êtres qui ne sont pas nous ? Et cependant puisque la pensée et la conscience existent nous ne pouvons les refuser à Dieu. C'est pour remédier à cet inconvénient que les partisans de la théologie négative, les profonds métaphysiciens de l'Orient chrétien, les Origène et les Clément d'Alexandrie disaient qu'il ne faut pas donner à Dieu des attributs positifs, mais s'exprimer à l'aide d'une double négation, et dire non pas : Dieu pense, Dieu est conscient, mais Dieu n'est pas sans conscience, ni sans pensée.

Dans une telle métaphysique, le domaine de l'inconnaissable demeure très grand, puisque nous ne connaissons pas toutes les existences, que nous ne connaissons qu'une partie des essences et encore n'arrivons-nous à les connaître qu'en vertu d'analogies. Nous ne connaissons enfin qu'une très faible partie de l'essence divine, et encore n'arrivons-nous à la connaître que par transcendance analogique. Nous ne savons vraiment le tout de rien, le mystère nous enveloppe et nous n'arrivons même pas à nous expliquer comment un phénomène est lié à un autre phénomène. Nous constatons les événements et les lois, nous ne pouvons arriver à percer les ténèbres qui nous dérobent les synthèses de quelque nature qu'elles soient.

Les mathématiques nous présentent le spectacle d'une lueur vive, d'une lumière éclatante et qui satisfait entièrement tout l'esprit, mais elles ne gardent leur clarté qu'à la condition de rester abstraites et enfermées dans le domaine tout symbolique de la quantité. Dès que nous essayons de les appliquer à l'explication des concrets, le nuage de l'inconnaissable monte et arrête nos regards. C'est que sans doute, comme le pensait Leibnitz, tout concret enveloppe en lui quelque chose d'infini que l'infirmité de notre raison analytique ne peut résoudre. De là vient que nous sommes à nous-mêmes le mystère impénétrable qui inspirait l'éloquence de Pascal. Plus nous avançons en effet, plus l'obscurité augmente avec la complexité de l'être. Le végétal est plus incompréhensible que le minéral, l'animal plus que le végétal et l'homme bien plus encore.

Et cependant nous ne désespérons pas. Les lueurs qui se projettent sur l'ombre épaisse suffisent à nous guider. Si faible que soit notre science elle a embelli, agrandi, renforcé la petitesse de notre vie. Elle tend à nous assurer l'empire de ce monde dont l'intérieur nous échappe et dont l'essence nous fuit. Le dogmatisme ne peut admettre que l'irrationnel et le méchant soient les maîtres de l'univers. Un positiviste peut se livrer aux plus grossières superstitions. Il peut soutenir que le mystère dont il dépend exige des pratiques ridicules, grossières, immorales ou cruelles même, nul ne saurait lui démontrer qu'il a tort. Rien ne prouve qu'être treize à table ne fait point mourir et que l'œil de certains hommes n'est point venimeux. Rien ne montre que l'immolation d'un enfant ou d'un homme n'a pas sur le mystère de l'entrecroisement

des causes une influence assez grande pour détourner une peste ou une famine. Toutes les pratiques païennes étaient fondées sur la croyance à un inconnaissable de cette nature. On s'étonne parfois de voir des hommes de science fort superstitieux. Il n'y a là au contraire rien d'étonnant et la superstition la plus enfantine s'allie très bien avec la logique des sciences physiques. Rien dans le déterminisme physique ne permet de regarder comme impossible une liaison entre deux phénomènes quelconques. Tout peut être lié à tout. Seule l'expérience a qualité pour décider quelles sont les liaisons réelles, et quelles sont celles qui ne le sont pas. Au delà des limites étroites où l'expérience peut s'étendre tout est possible et peut être cru.

Le kantisme admettant que le mystère est essentiellement moral ne saurait admettre que des pratiques immorales aient le don d'agréer à ce mystère. Mais il y a là une inconséquence évidente. Car si l'inconnaissable mérite vraiment ce nom, comment le kantisme peut-il affirmer que cet inconnaissable est moral? Ce n'est donc que par un heureux illogisme que le kantisme se sauve de la superstition et de l'immoralité.

Seuls peuvent complètement rester à l'abri tous ceux qui admettent que le principe du bien, ayant mis en eux la raison et la moralité qui en est la suite, ne saurait exiger d'eux des pratiques dont la raison se moque et que la moralité réprouve. La raison restera donc en dernière analyse juge de tous leurs actes et leur religion même ne saurait s'édifier sur des bases opposées à la raison. Car si, tristes de leurs incertitudes intimes, lassés de l'effort qu'il leur faut faire pour guider dans l'ombre leurs pas errants, terrifiés de leur dépendance vis-à-vis de l'éternel mystère, ils

éprouvent, comme Maine de Biran, le besoin d'un guide et d'un soutien, le peu qu'ils savent du principe premier des choses suffit à les assurer qu'il possède tout le meilleur de ce que nous appelons bonté et qu'il y a quelque part dans l'ombre et l'infini silence une force qui agit et une tendresse qui veille.

Juillet 1892.

II

GÉNÉRALISATION ET INDUCTION

Je vois sur un arbre un petit être ailé qui sautille en lançant un petit cri vif : pour peu que je réfléchisse, j'ai l'idée qu'il peut exister un nombre indéfini d'êtres semblablement ailés, sautillants et criants ; au même moment un fruit se détache de l'arbre et tombe par terre : la réflexion me donne aisément l'idée que tous les fruits ainsi détachés tomberont de même ; dans les deux cas mon esprit a passé d'une expérience à la représentation de la possibilité indéfinie d'expériences semblables, j'ai donc généralisé ; seulement, dans le premier cas ma représentation portait sur un être et dans le second sur un fait. Comment cette généralisation s'est-elle opérée ? C'est le problème de la formation des idées générales qui est, à vrai dire, le problème fondamental de l'intelligence, puisque, dans le langage qui traduit nos pensées, à peu près tous les mots dont nous nous servons sont des noms communs, c'est-à-dire des mots représentatifs d'idées générales. Ce sont donc les idées générales qui forment comme la trame continue de notre pensée. Aussi le problème des universaux était-il jadis le problème le plus agité de toute la philosophie.

De nos jours il en est tout autrement et ce n'est guère que dans l'école qui veut garder le mieux les traditions d'autrefois, dans l'école néo-scolastique, que l'on s'attache encore à résoudre le problème de la généralisation. Le P. Peillaube a écrit ainsi un gros volume sur *les Concepts*[1] et M. Gardair un autre de dimensions moindres sur la *Connaissance*[2] d'après saint Thomas, dans lequel il reproduit le cours libre qu'il a fait à la Sorbonne. Dans un volume ayant pour titre *l'Idée*[3], M. l'abbé Piat a refondu et augmenté de pages nouvelles sa thèse de doctorat sur l'*Intellect actif*[4]. Si M. Piat n'est pas aussi scolastique qu'on l'a cru, ses conclusions se rapprochent cependant assez de celles de M. Gardair et du P. Peillaube pour qu'on puisse les examiner en même temps. En dehors des néo-scolastiques, on ne voit pas que le problème préoccupe beaucoup les autres écoles de philosophie. Pour les criticistes le problème existe à peine : la généralisation s'opère par le seul contact de la représentation consciente avec les catégories ; l'idée générale se forme comme par un coup de magie, sans qu'on puisse saisir au passage les moments divers du processus de sa formation. Les empiristes s'en tiennent aux théories de l'association, ils paraissent croire que Taine, dans *l'Intelligence*, a résolu ce problème d'une façon claire et entièrement satisfaisante, ou ils s'en tiennent à Bain, ou ils remontent à Hume et à Locke, ou plus sommairement, ils s'en réfèrent à un vague associationnisme ; cependant les plus clairvoyants

1. 1 vol. in-8°, Lethielleux, 1895.
2. 1 vol. in-8°, Lethielleux, 1895.
3. 1 vol. in-8°, Poussielgue, 1896.
4. 1 vol. in-8°, Leroux, 1890.

d'entre eux reconnaissent à la fois et que ce problème est le nœud de l'empirisme et que l'empirisme jusqu'ici ne l'a pas résolu de façon satisfaisante. M. Ribot a écrit : « Les conditions psycho-physiologiques de l'existence des concepts sont à peu près inconnues ; c'est une *terra incognita* où la psychologie nouvelle ne s'est guère aventurée [1]. »

Seuls, en dehors des néo-scolastiques, quelques contemporains isolés, tels que M. Rabier [2] et M. Noël [3], paraissent penser que le problème n'a pas encore rencontré sa solution. M. Rabier en propose une qui, en certaines de ses parties, voisine de si près avec la solution scolastique qu'on dirait qu'elle n'est guère que celle de saint Thomas exprimée en termes modernes. M. Noël à son tour a émis quelques justes considérations qui, si elles complètent les théories péripatéticiennes, sont loin de les contredire [4].

Les ouvrages du P. Peillaube, de MM. Gardair et Piat nous fournissent une occasion toute naturelle de rappeler les anciennes théories d'Aristote et des scolastiques. Il nous sera permis après de nous demander dans quelle mesure le problème est résolu par ces théories et d'ajouter enfin quelques considérations qui, si elles ne contiennent pas la solution dernière et

1. *Enquête sur les idées générales.* — *Revue philosophique*, t. XXXII, p. 377. — Reproduit dans le vol. *L'évolution des idées générales*, in-8°, Alcan.

2. *Psychologie*, c. XIX, XXIII.

3. *Noms et concepts.* — *Revue philosophique*, t. XXXI, p. 463.

4. Plus récemment M. Hamelin dans son *Essai sur les éléments principaux de la représentation* (in-8°, Alcan, 1907) a soutenu une théorie très remarquable de la généralisation. Selon lui, tout concept, pour cela seul qu'il serait posé, aurait une compréhension qui se spécifierait à l'aide d'une inévitable limitation par l'adjonction d'une différence et l'extension ne serait qu'une application de la compréhension de l'expérience. — C. IV, § 1.

définitive, pourront peut-être du moins contribuer à faire serrer de plus près les termes de la question.

I

Des trois ouvrages dont j'ai parlé, c'est par le plus récent que je commencerai, parce que, tout en étant le dernier publié, il est cependant en réalité le plus ancien. Dans *l'Idée*, en effet, M. Piat, s'il ajoute des développements nouveaux à la théorie qu'il avait soutenue en 1890 dans *l'Intellect actif*, ne fait que reprendre, et souvent textuellement, la théorie elle-même. Les observations si philosophiquement fondées, quelle qu'en pût être la forme, que lui fit dans la *Revue philosophique*[1] M. Dunan subsistent tout entières. Car le fond de la pensée de M. Piat paraît simplement être ceci : Je me représente un objet, un platane, par exemple, ou ma cheminée, c'est là une représentation concrète et singulière; que faut-il pour que cette représentation se montre avec les caractères de l'universalité et même de la nécessité, devienne, par conséquent, une idée générale? Uniquement que je puisse concevoir que ce platane ou cette cheminée peuvent être tirés à des millions d'exemplaires. Et pour cela que faut-il encore? Simplement qu'en ce platane ou en cette cheminée je puisse faire abstraction de l'existence actuelle. Or, c'est l'esprit seul qui peut séparer des autres notes du platane ou de la cheminée la note de l'existence actuelle; c'est donc grâce à l'action de l'esprit que

1. T. XXXI, p. 313.

l'idée générale est formée, distincte de la sensation et distincte aussi de l'image. Il s'ensuit que nous possédons un intellect actif qui ne saurait se confondre avec la passivité organique des sensations.

En dehors d'une réfutation du kantisme et de l'empirisme, tel est bien, je crois, le fond des pensées de M. Piat, tel que l'avait vu et critiqué M. Dunan, tel qu'il est difficile de l'adopter. Car M. Dunan reprochait à M. Piat de ramener l'idée à n'être plus qu'une image, et bien que M. Piat s'en soit défendu et qu'il ait cité un texte tiré de sa thèse[1] où en effet il dit expressément le contraire, il est clair ou que sa logique l'a mal servi, quand il a cru pouvoir tirer cette formule de ses analyses psychologiques antérieures, ou que son langage, dans l'énoncé de ses analyses, a trahi sa véritable pensée. Car il est bien difficile de ne pas voir que l'image d'un objet est précisément la représentation des notes impliquées dans l'objet, moins la note de l'existence actuelle. Je me représente l'Arc de Triomphe, je vois bien dans l'image même que son objet n'a pas l'existence actuelle. La passivité de l'imagination suffit seule à expliquer cette représentation libérée, *émancipée*, dit M. Piat, des conditions de l'existence actuelle.

L'erreur où, à notre sens, est tombé M. Piat vient de ce qu'il a pensé que le singulier était la même chose que l'actuel. Dès lors il a cru que l'existence actuelle enlevée, l'universel devait apparaître. Mais qui ne voit que l'image que j'ai de l'Arc de Triomphe, de l'Obélisque ou même l'image purement schématique d'un arbre, bien que n'ayant aucune existence actuelle,

1. *Ibid.*, p. 510.

n'est qu'un assemblage singulier de notes toutes singulières et n'a par conséquent aucune généralité?

C'est précisément ce qu'a fait remarquer le P. Peillaube[1] à M. Piat, car ce que le P. Peillaube a vu dans le livre de M. Piat, c'est ce que nous y voyons tous, ce que M. Piat peut-être n'y a pas voulu mettre, mais ce qu'il aurait bien dû expliquer après avoir été averti comme il l'a été par la vigoureuse critique de M. Dunan. Le P. Peillaube, de même que M. Piat, réfute et l'empirisme et l'innéisme, il s'attaque tour à tour aux idées platoniciennes, à la vision en Dieu de Malebranche et aux catégories kantiennes. Cette dernière critique a une force particulière et l'auteur montre qu'il a bien lu et fréquenté Kant. Il comprend la théorie kantienne du schématisme que M. Piat a bien l'air de ne pas entendre. Seulement, faute de s'être placé au seul point de vue d'où l'on puisse saisir les lacunes du système, je crains que la critique du P. Peillaube ne soit pas définitive. C'est en effet un défaut commun à presque tous les partisans de la philosophie de l'École en face de la philosophie moderne, et en particulier de celle de Kant, de se placer constamment au point de vue dogmatique et dualiste pour réfuter une philosophie qui ne saurait admettre un tel point de vue. La question essentielle pour Kant et pour la philosophie moderne consiste à se demander : comment peut-on passer de la pensée interne à l'objet externe? L'École, au contraire, avec toute la philosophie ancienne, suppose le problème résolu, ou plutôt, ne le posant même pas, déclare que l'objet existe et que la pensée

1. Une note de l'*Idée*, p. 244, note 1, est fort dure envers ce dernier et plus dure que juste.

lui est conforme. Les néo-scolastiques sont tellement habitués à cette façon dogmatique de penser, elle est d'ailleurs si conforme aux tendances naturelles de l'esprit, qu'ils ont bien de la peine à entrer dans l'idée de Kant. Ils lui opposent alors des raisons du genre de celle-ci, que j'emprunte au P. Peillaube (p. 226) : « Rien ne justifie cet apriorisme. Avec une faculté organique, vitale et sensible, on explique sans difficulté les caractères concrets que présente notre intuition sensible. » Ce qui revient à dire : avec des objets et des facultés vides, on explique l'objectivité des sensations aussi bien qu'avec des lois purement *a priori*. Mais le kantisme soutient précisément que la position d'un objet résulte d'une nécessité fonctionnelle de l'esprit, et donc on a beau expliquer les sensations avec les objets, on n'a pas pour cela le moins du monde détruit le kantisme. A vrai dire, on ne l'a même pas atteint.

Le P. Peillaube a cependant soigneusement étudié la *Critique de la raison pure*. Il l'a certainement fréquentée de plus près que la plupart des néo-scolastiques. On ne saurait dire qu'il l'ait véritablement et tout à fait pénétrée.

Aussi le livre du P. Peillaube est-il surtout remarquable par la façon dont il nous explique la théorie scolastique de la formation des concepts. Plus complet en ce point que M. Gardair, c'est cependant à l'ouvrage de ce dernier qu'il faudra d'abord avoir recours pour se renseigner sur les préliminaires sensibles de la généralisation. M. Gardair, se proposant de faire une théorie complète de la connaissance, parle aussi de la mémoire, de l'imagination, du jugement, du raisonnement, toutes choses qui demeurent en dehors de la

thèse du P. Peillaube ou n'y apparaissent que par occasion.

M. Gardair commence avec juste raison par nous exposer la doctrine qui domine toute la théorie scolastique de la connaissance, et qui seule explique bien la position de la philosophie de l'École en face de la philosophie moderne. Cette doctrine est la doctrine de l'*assimilation*. Elle a sa source dans l'enseignement d'Aristote, que l'entendement est en puissance toutes choses et qu'il connaît les objets en devenant en quelque sorte semblable à eux. C'est la forme sensible de l'objet, couleur, son, odeur, chaleur, qui, s'imprimant par l'organe sur le cerveau, s'assimile la faculté sensible, et constitue ainsi la sensation, laquelle est alors un acte commun du sentant et du senti; les diverses formes sensibles d'un objet perçues par les divers sens sont après reliées dans le sens central, αἰσθητικὸν κοινόν, *sensorium commune*, et constituent une représentation totale de l'objet, une *species*, qui n'est encore que le produit de l'assimilation du sens central aux données sensibles. Cette *species*, toute sensible encore, est singulière et concrète. Nous ne sommes pas sortis de la sensation, mais nous allons en sortir.

C'est maintenant le P. Peillaube que je vais suivre principalement. L'intellect jusqu'à présent ne paraît pas avoir agi de façon expresse. Mais il va agir. Avant même que la sensation arrive à lui, l'intellect existait, mais latent, dérobé à tous les yeux, s'ignorant sans doute lui-même ; inactif, mais ayant la possibilité d'agir, intellect purement possible, par conséquent, capable de devenir toutes choses et d'être rendu semblable à tous les objets, table rase où peuvent venir s'inscrire tous les dessins qu'on voudra. L'espèce sen-

sible l'éveille à lui-même et il la reçoit passivement. Cet intellect possible est en même temps un intellect passif, le νοῦς παθητικός d'Aristote. Tous les linéaments sensibles de l'objet se présentent donc à l'intellect, ces linéaments tendent à s'assimiler l'intellect. Mais ils ne peuvent pas tellement se l'assimiler qu'ils détruisent sa nature propre. Or, l'intellect pouvant tout être, ne saurait être qu'universel, il ne peut être assimilé à ce qui est purement individuel et singulier. Les notes singulières de l'espèce sensible ne pénètrent donc pas dans l'intellect; elles ne peuvent s'assimiler que le sens, elles ne sauraient s'assimiler l'intellect. Donc tout ce qui est singularité pure, et en particulier les déterminations d'espace, de temps, tout ce qui fait qu'on désigne un objet par le démonstratif *ce,* reste dans le sens et ne va pas à l'esprit. L'assimilation de l'intellect par l'espèce sensible constitue donc un nouveau produit, la représentation de l'objet abstraite des éléments singuliers; c'est ce que les scolastiques appellent l'espèce intelligible, l'espèce impresse, *species intelligibilis*, *species impressa*, qui correspond à peu près à l'idée abstraite des modernes. L'originalité des scolastiques consiste en ce que, d'après eux, l'abstraction n'est pas un acte de l'esprit, mais le résultat passif de l'assimilation de l'esprit aux données sensibles; ils ne sauraient accepter les métaphores dont se servent d'ordinaire les modernes, et c'est ici surtout que M. Piat s'est séparé d'eux; ils ne veulent pas qu'on dise que l'esprit dégage l'universel des données concrètes, et qu'il élimine le singulier, que l'abstraction est une sorte de découpage opéré par l'esprit. A leurs yeux, l'intellect n'agit pas dans l'abstraction, et le mot même qui désigne l'idée abs-

traite, *species impressa*, le montre. Sans doute l'espèce impresse n'est abstraite de ses conditions singulières qu'en fonction de l'intellect, mais elle n'a subi que le contre-coup de la nature et non d'un acte spécial de l'intellect; reçue en lui elle a pris seulement la forme du réceptacle : *receptum est in recipiente per modum recipientis*, le réceptacle n'a pas agi pour cela.

A quel moment va-t-il donc agir? Et quand est-ce que va se montrer cet intellect agent, *intellectus agens*, dont le nom seul en tête de la thèse de M. Piat suffit à le faire prendre pour un scolastique qu'il se défendait d'être et qu'il n'est assurément pas? — L'intellect n'agit que par une réflexion sur ses données intérieures. Il pense sa pensée, c'est là tout son acte. En même temps qu'elle se forme en lui, la *species impressa* se révèle à lui, il aperçoit en elle l'universalité potentielle que l'abstraction des éléments singuliers sensibles lui a conférée; il reconnaît donc de façon expresse qu'elle est susceptible de se retrouver en un nombre indéfini d'êtres ou d'objets qui, précisément pour cela, seront dits de même *espèce*. La réflexion active de l'intellect a transformé l'*espèce impresse* en *espèce expresse*, ou, comme s'exprime le P. Peillaube, en *concept*. Mais cette réflexion n'a rien changé à l'intérieur de l'*espèce*, elle en a simplement changé la direction : jusqu'à maintenant l'espèce venait du dehors au dedans, maintenant elle va du dedans au dehors, elle a revêtu une intention; c'est l'*espèce intentionnelle, species intentionalis*. Ainsi l'intellect n'agit que pour transformer en concept une espèce intelligible et cette action ne déforme en rien l'idée même; l'esprit ne crée rien, il n'ajoute rien aux données objectives de la sensation, il ne fait que ne pas recevoir en lui ce que ces

données ont de singulier et se rendre compte par la réflexion des richesses qui lui sont venues de l'extérieur, des linéaments tracés par l'expérience sur la table métaphorique. L'espèce intelligible impresse, par la réflexion de l'esprit, est ainsi devenue intentionnelle, elle s'exprime alors par une sorte de verbe intérieur, *verbum mentale,* le λόγος ἐνθητικός d'Aristote, et ce n'est qu'à ce moment que l'idée ou concept est complètement formée, c'est l'*espèce expresse,* représentation achevée d'une nature universelle. A cette représentation purement intelligible vient toujours se joindre une image ou *phantasma* empruntée aux données des sens, et qui sert à l'*espèce expresse,* de véhicule et de support. La parole intérieure, telle que l'a décrite Victor Egger, peut être, est le plus souvent une de ces images qui soutiennent et qui supportent le concept. On voit donc qu'il y a une grande différence entre cette parole intérieure et le *verbum mentale* des scolastiques; celui-ci est idée pure et celle-là n'est qu'image.

Voilà donc quel est le procès de la formation des concepts : 1° des sensations qui laissent après elles un résidu singulier ou espèce sensible; 2° une transformation de l'espèce sensible en espèce intelligible impresse, grâce à l'abstraction qui s'opère d'elle-même dès que l'impression arrive jusqu'à l'intellect; 3° une réflexion active de l'esprit qui reconnaît l'universalité inhérente à l'espèce intelligible et qui la transforme ainsi en espèce intentionnelle expresse représentée au moyen d'un verbe mental. Le procès conceptuel est ainsi achevé, complet; si maintenant l'esprit va plus loin, il dépasse la conception pure, il va jusqu'au jugement et jusqu'au langage.

M. Gardair nous dit comment, d'après saint Thomas, l'intellect entre en possession non seulement des idées mais des principes. Il met sur le même plan le principe d'identité et le principe de raison suffisante, qu'il rattache profondément l'un à l'autre. Il nous montre ensuite comment l'intellect raisonne par déduction d'abord et par induction ensuite. Dans les deux cas il ne lui paraît pas douteux que l'esprit n'opère un mouvement également discursif, quoique, en un sens, tout à fait inverse, puisque dans la déduction il va du général au particulier et que dans l'induction il procède du particulier au général. Les deux formes de raisonnement ainsi entendues paraissent à M. Gardair également valables et irréductibles l'une à l'autre. La théorie de la connaissance s'achève enfin par la théorie de la conscience et de la mémoire intellectuelle. Comment l'intellect se connaît-il lui-même? Comment connaît-il l'âme et comment conserve-t-il le souvenir de ses conceptions? M. Gardair ne pense pas que l'esprit puisse connaître l'essence de l'âme, il estime aussi que, en tant que la mémoire porte sur le passé, elle ne saurait être regardée comme appartenant à l'entendement. Il y a possession constante des idées, le souvenir ne porte que sur le fait de leur apparition à tel ou tel moment du temps : la mémoire est donc singulière tandis que l'entendement n'a pour objet que l'universel.

II

Telle est en gros la théorie de la connaissance telle qu'on la trouve chez les scolastiques et chez ceux qui

de nos jours veulent renouveler leur enseignement; telle est en particulier la théorie de la formation des idées générales.

Tout le monde voit en quoi cette théorie diffère des théories professées par la plupart des modernes.

D'après les modernes, l'abstraction est radicalement distincte de la généralisation; elle ne porte immédiatement que sur des éléments représentatifs qu'elle dissocie les uns des autres dans les groupes représentés. Puis, quand plusieurs groupes ont été ainsi dissociés, une comparaison s'établit entre eux, un rapprochement s'opère, et les divers groupes sont assimilés ou identifiés les uns aux autres par les éléments communs. C'est en cela que consiste la généralisation. L'idée générale est donc le résultat d'un discours mental où la comparaison joue le principal rôle, elle est le résidu de la comparaison; la compréhension est constituée par les éléments communs aux groupes comparés. C'est grâce à ces éléments communs que s'opère l'identification, *a priori* selon les uns, purement passive selon les autres, mélangée à la fois de passivité et d'activité suivant les plus modérés. Ainsi l'idée générale a besoin, pour être formée, de la considération de plusieurs objets; c'est de l'extension que la compréhension est tirée. L'abstraction n'est pas constitutive de l'idée générale, elle n'en fournit que les matériaux épars; le concept complexe abstrait n'est pas antérieur, mais postérieur à la généralisation, tout au plus contemporain. La généralisation proprement dite ne porte d'ailleurs que sur le passé; pour que l'idée générale embrasse aussi l'avenir, une nouvelle opération paraît nécessaire, et c'est en cela que consiste l'induction.

C'est le contraire pour Aristote et pour ceux qui suivent sa philosophie. Ils pensent que l'abstraction constitutive de la compréhension du concept est antérieure à la réflexion qui découvre l'extension universelle dont ce concept est susceptible [1]. Ils regardent donc la comparaison comme inutile à la formation du concept ; ils estiment que le concept est formé immédiatement et par conséquent est le fruit d'une intuition. D'autre part, le concept ainsi formé embrasse aussi bien l'avenir que le passé et l'induction ne paraît pas différer de la généralisation.

A peu près tous les modernes paraissent donc d'accord sur le rôle de l'abstraction, de la comparaison et sur l'opération discursive par où se constitue l'idée générale. Où ils se séparent, c'est sur la façon dont s'opère l'identification des représentations antérieures grâce aux éléments communs : les uns pensent que l'opération se fait activement et *a priori*, ce sont les criticistes ; les autres passivement et *a posteriori*, ce sont les empiristes ; d'autres enfin pensent que l'opération comporte une part d'activité et une part de passivité, ils ont appelé eux-mêmes leur théorie, un « empirisme intelligent ».

Rappelons d'abord brièvement les théories criticistes. — Pour Kant, les notions ou idées résultent de l'unité synthétique de l'aperception qui relie nécessairement entre eux un nombre indéfini d'objets sous un attribut commun ; l'idée générale forme ainsi le prédicat de la proposition universelle [2].

Pour M. Renouvier, penser c'est poser des rela-

1. C'est aussi ce que pense M. Hamelin.
2. Cf. *Critique de la raison pure*. Dialectique transcendantale, sect. I et II, trad. Tissot, t. II, p. 23-25.

tions, la loi de relation domine l'intelligence ; mais pour poser des relations, il faut distinguer des éléments qui puissent être en relation ; on ne peut donc penser sans distinguer des éléments dans la représentation. Quand cette distinction porte sur des qualités, elle se nomme abstraction. La loi de relation achève son œuvre par l'identification ; car, pour rapporter l'un à l'autre plusieurs concepts, il faut qu'ils s'identifient par quelque élément représentatif commun ; mais identifier plusieurs sujets par leurs qualités communes, c'est précisément ce qui s'appelle généraliser. L'idée abstraite et finalement l'idée générale sont donc le produit d'un discours de l'esprit opérant selon des lois nécessaires sur les données primitives de la représentation [1].

Cette théorie de la généralisation est assez sommaire. La sensation singulière se transforme en idée générale parce qu'il y a dans l'esprit une loi *a priori* de transformation, c'est tout ce que nous dit la critique. Ici comme chez les scolastiques, c'est par une assimilation que la généralisation s'opère ; seulement, tandis que les scolastiques disent que c'est l'objet qui s'assimile l'intellect tout en s'accommodant à ses lois, les criticistes, ainsi qu'il convient à leurs préoccupations subjectives, soutiennent que c'est l'esprit qui s'assimile les données de la sensation, ou que ce sont les représentations qui, d'elles-mêmes et en vertu d'une loi qui leur est propre, s'assimilent les unes aux autres.

Les empiristes ne parlent pas un langage très différent. Qu'on lise en effet tout ce que Bain a écrit sur

1. *Logique*, t. II, p. 13.

l'identification [1], et on verra combien il y a de points de contact entre l'empirisme et le criticisme. C'est chez les uns et chez les autres par le même coup de magie, totalement extérieur à la conscience, que s'opère l'identification généralisatrice; seulement, c'est pour les empiristes un résultat passif des associations, tandis que les criticistes y voient de plus un *a priori*.

Mais, parmi les empiristes, c'est Taine qui paraît jusqu'à présent avoir donné la meilleure et la plus complète théorie de la généralisation. Pour lui [2], l'idée générale n'est qu'un mot, mais « un mot significatif et compris », c'est-à-dire un mot qui, par le fait seul qu'il est prononcé, évoque des images antérieurement acquises, résidus composites de sensations plus ou moins semblables, et à la fois tendances vers la conception de nouveaux objets. L'idée générale est ainsi passivement formée par l'accumulation des sensations qui laissent après elles un résidu composite, lequel, associé avec une forme verbale, c'est-à-dire encore avec une image, est susceptible de réapparaître et tend à rappeler en même temps les sensations antérieures qui ont pu servir à le former. C'est, à proprement parler, cette tendance évocatrice du mot qui constitue le contenu réel de ce que nous appelons l'idée générale.

Cette doctrine de l'empirisme est sujette à cette objection que l'image, résidu des sensations antérieures, ne saurait être que singulière et dès lors se trouve incapable de nous représenter tous les êtres de même espèce. Le concept empiriquement formé ne saurait

1. *Les sens et l'intelligence*, IIe partie, c. 2, trad. fr., en particulier p. 391, 394, 403.
2. *De l'intelligence*, l. I, c. 1, 2, 3; l. IV, c. 1.

jamais être véritablement universel. Or, il est bien clair que je puis concevoir le jaune ou le rouge colorer indifféremment n'importe quelle surface grande ou petite, courbe ou plane, circulaire ou polygonale, rugueuse ou polie. Et de même je vois bien que rien ne s'oppose à ce que l'idée que j'ai d'un tigre ou d'un chien soit réalisée en n'importe quelles circonstances de temps et de lieu.

C'est pour remédier à cette difficulté que les psychologues ont dû faire appel à une activité spéciale de l'esprit qui, de façon ou d'autre, élimine les singularités des données de l'expérience, pour ne garder dans l'idée que les éléments susceptibles d'une reproduction indéfinie. Ainsi avons-nous vu M. Piat supprimer de sa cheminée ou de son platane les circonstances spéciales de temps et de lieu, afin de permettre après à leur image de se replacer n'importe où et n'importe quand. C'est ainsi que M. Noël, reprenant et étendant une vue déjà exposée par W. James et M. Rabier[1], nous dit que nous opérons des abstractions par l'attention exclusive que nous portons non seulement aux qualités qui dans les choses nous intéressent davantage, mais encore aux qualités ou aux groupes de qualités que combine ou considère l'activité constructive de l'esprit. La liquidité de l'eau, la solidité du sol ont été conçues à part, et de même la saveur des fruits, leur couleur, leur forme se sont associées indépendamment des autres qualités singulières, et nous avons ainsi formé l'idée générale de telle qualité ou de tel groupe de qualités. Les réactions diverses que les objets produisent sur nous sont

1. *Psychologie*, p. 218.

ainsi à la racine de nos concepts et nos idées générales sont d'abord et avant tout des idées utiles, pratiques, actives. — En résumé, M. Noël est plus près des scolastiques que des modernes : comme les premiers, il admet que l'abstraction porte non seulement sur des éléments, mais sur des groupes d'éléments ; comme eux encore, il estime que la formation du concept abstrait par l'intérêt ou l'activité constructive de l'esprit ne se fait pas en vertu d'une comparaison instituée entre un certain nombre d'objets, en sorte qu'elle serait le résultat d'une perception de ressemblance et donc d'une première généralisation. — Pour lui, au contraire, il suffit d'avoir constaté l'existence d'un concept dans un second objet autre que celui qui lui a donné naissance pour que soit posée la possibilité de l'existence indéfinie du concept. « Du moment qu'une même opération peut concourir à former deux représentations distinctes, il devient évident pour la conscience qu'elle n'est liée nécessairement à aucune d'elles. Sans doute elle n'est pas un processus complet en soi. Elle présuppose certaines données sans lesquelles elle ne saurait se produire. Ces données sont la matière indispensable de l'opération considérée, et en même temps la matière possible de plusieurs opérations différentes. Par suite l'opération ne peut être conçue comme indépendante de la représentation en général. Elle apparaît néanmoins comme indépendante de toute représentation déterminée, notamment de la représentation présente, dont elle est un élément intégrant [1]. »

M. Rabier, bien qu'il accorde à l'attention élective

1. *Noms et concepts, loc. cit.*, p. 479.

et à l'intérêt pratique une grande part dans la formation des concepts, bien qu'il distingue soigneusement entre l'abstraction spontanée et l'abstraction réfléchie, au point d'avoir fait croire aux néo-scolastiques qu'il pensait à peu près comme eux, accepte en réalité la théorie des modernes et oriente toutes ses analyses de façon à constituer l'idée générale par l'appréhension d'un rapport de ressemblance entre des objets dont les qualités abstraites ont été préalablement comparées.

III

La question pendante entre les partisans d'Aristote et les modernes est donc de savoir si le concept général ne peut être formé que par la comparaison discursive des ressemblances préalablement abstraites ou si, au contraire, le concept général n'est qu'un concept abstrait par une analyse immédiate des données de l'expérience et auquel l'esprit attribuerait une possibilité d'extension indéfinie.

Les analyses des modernes sont dans toutes les mémoires. Je veux mettre ici en face d'elles celles que pourrait faire un moderne qui se placerait au point de vue d'Aristote. Il sera peut-être après plus aisé de comparer et de voir quelles sont de ces sortes d'analyses celles qu'il convient de préférer.

Et d'abord n'y a-t-il pas lieu de distinguer entre plusieurs sortes d'idées générales? Toutes celles qui s'expriment par des noms communs ont-elles exactement la même portée? Et s'il y en a de plusieurs espèces, ne faudra-t-il pas reconnaître plusieurs procédés de formation?

Il y a des idées générales de qualités simples, il y a des idées générales d'êtres, il y a des idées générales de rapports. Le jaune, le rouge ou le vert, le *sol* ou le *la*, l'odeur de la rose ou du jasmin, la saveur de la truffe ou de la fraise, le tiède ou le brûlant, le poli, le rugueux ou le velouté, sont des idées générales de qualités simples et de même les idées purement psychologiques de chacune des cinq classes de nos sensations : couleur, son, odeur, saveur et tact.

Les idées d'homme, de tigre, de lion, de cheval, d'âne, de mouton, de poule, de lièvre, de foin, de mousse, de fougère, de blé, de lis, d'œillet, de peuplier, de chêne, etc., sont des idées d'êtres.

Les idées de couleur, de son, de température envisagées au point de vue physique, les idées de pesanteur, d'équilibre, de mouvement, de vitesse, de fonctions, d'organes, de vie, de mort, de cause, de substance, de fin, etc., sont des idées de rapports.

Ici se présente immédiatement une difficulté. Les êtres sont-ils autre chose que des rapports entre qualités? Les substantialistes diront oui; les phénoménistes répondront non. Mais ce sera là une discussion métaphysique ou ontologique. Du point de vue purement logique — et peut-être est-ce en cela seul que consiste le paralogisme des phénoménistes qui ne font que de la logique quand ils croient faire de l'ontologie, — il ne saurait être douteux que l'idée générale d'une espèce d'êtres quelconques se résout en idées élémentaires, lesquelles ne sont et ne peuvent être que des idées de qualités, en sorte que l'idée générale n'exprime en dernière analyse qu'un rapport plus ou moins complexe entre qualités. L'idée elle-même d'être ou de substance n'est, aux yeux du psycho-

logue, qu'une idée de qualité, car c'est une qualité que d'être ou d'être substance. Et comment nous en étonner si le sujet logique ne saurait être que général, tandis que le sujet ontologique, le vrai être ou la vraie substance, ne saurait jamais être qu'individuel et que singulier, et à vrai dire n'est jamais que le moi qui pense ce qu'il énonce? Ainsi l'idée d'homme ou de lion ou de chêne ou de pierre se résout en un certain nombre d'idées de qualités ou de caractères qui, à leur tour, se résolvent en d'autres jusqu'à ce qu'enfin on arrive à des rapports entre des qualités simples. L'on dit : l'homme est un *mammifère bimane. Mammifère,* qu'est-ce à dire? C'est que l'homme naît vivant, qu'il est nourri par le lait sécrété dans une glande spéciale, etc. Analysez chacune de ces idées élémentaires, celle de lait ou de glande, par exemple, vous verrez qu'elles se réduisent à des groupes de qualités simples qui sont, pour le lait, d'être blanc, liquide, frais, avec un léger goût sucré, etc. Il en est de même pour toutes les autres.

Voilà donc toutes nos idées ramenées à des idées de qualités simples ou à des idées de rapports plus ou moins complexes entre les qualités simples. Nous n'avons plus maintenant, pour résoudre la question du point de vue où nous nous sommes placés, qu'à nous demander quel est le procédé par lequel l'intelligence peut former sans discours et les unes et les autres, et si ce procédé est différent dans chaque cas ou s'il est le même dans tous les deux.

Nos idées de qualités simples sont toutes des idées générales de sensations : jaune, rouge, vert; *sol, la, si;* tiède ou brûlant, parfum de la rose ou du jasmin, goût de la truffe ou de la fraise, rugueux ou poli, dur

ou mou, lesquelles en dernière analyse se ramènent à des idées plus générales encore dont le nom désigne une classe entière de sensations : couleur, son, odeur, saveur, tact. Comment acquérons-nous ces idées et quelle est la portée qu'il convient de donner à leur universalité?

En chaque objet sensible, la qualité simple qui correspond à tel ou tel sens est séparée des autres qualités, *abstraite* par le fonctionnement même et l'exercice du sens. Je distingue dans une fraise sa couleur vermeille de sa résistance tactile ou de son parfum simplement parce que je sens le rouge par les yeux, la résistance par les doigts et le parfum par le nez. « Nos sens, ainsi que disait Laromiguière, sont donc des machines à abstractions. »

Mais ce rouge vermeil qui est en la fraise et que ma vue m'a permis de considérer à part, comment est-ce que j'arrive à concevoir qu'il s'est trouvé ou qu'il a pu se trouver autrefois dans un grand nombre d'objets très différents de cette fraise par leur forme et par leur poids, et qu'il pourra dorénavant se trouver dans un très grand nombre d'objets non moins différents? Car n'est-ce pas là ce qui constitue à proprement parler la généralisation, à savoir que l'idée conçue à propos d'un seul objet est regardée comme susceptible d'une reproduction indéfinie? N'est-ce pas en effet cette conception des couleurs qui a donné naissance à l'art du teinturier? cette conception des sons qui a donné naissance aux instruments de musique? cette conception des formes qui a donné naissance au dessin ? Et si l'on examine plus à fond cette propriété essentielle par laquelle l'idée générale est générale, c'est qu'elle permet de concevoir le différent

comme semblable et de mettre le semblable dans le différent. Toutes les étoffes teintes de la même couleur rouge, laine, soie, coton ou jute sont semblables par la couleur, et on pourra regarder comme semblables de cette façon non seulement toutes les étoffes, mais tous les objets, murs, boiseries, tentures, potiches, qui présenteront la même couleur.

Il y a donc des idées de qualités simples qui présentent les caractères de la généralité. Comment les ont-elles revêtus? Il semble qu'il soit bien difficile ici de ne pas reconnaître avec les scolastiques et quelques modernes[1] que c'est par une réflexion de l'esprit sur l'idée abstraite, par une intention mentale qui a reconnu dans l'idée la possibilité de se retrouver en un nombre indéfini d'objets. Et nous avons vu aussi que c'est en cette *tendance* que Taine a placé le caractère propre de la généralité de l'image.

Maintenant le rouge ou le *sol* ou l'odeur de rose ainsi abstraits par le sens sont-ils identiques à l'idée? Il n'en est assurément rien. Car la vue me donne *ce* rouge avec cette forme et ces dimensions et non pas *le* rouge de même nuance, mais susceptible de se retrouver semblable avec toute autre forme ou toutes autres dimensions. Il y a donc, en dehors de l'abstraction opérée naturellement par le sens, une autre abstraction qui échappe aux fonctions sensorielles; c'est celle par laquelle la sensation donnée, le rouge, par exemple, est distinguée des éléments concomitants, comme la forme et les dimensions, qui sont aussi des sensibles propres du sens. Car la vue

1. Voy. DUGAS, *Le psittacisme et la pensée symbolique*, 2e partie, c. 2. 1 vol. in-18. Alcan, 1896.

peut bien par son seul fonctionnement séparer la couleur du son, mais elle ne saurait séparer la couleur de la figure. Pour que la couleur soit abstraite de la figure et la figure de la couleur, il faut qu'une distinction s'opère, que le sens par lui-même paraît bien incapable d'accomplir. C'est pour expliquer cette distinction que les empiristes ont recours à l'image composite dans laquelle, par l'annulation des différences et le renforcement des ressemblances, la donnée couleur peut être conservée sans être associée à telle ou telle figure. Ce qui peut-être est tout simplement une illusion, car l'image composite d'une couleur quelconque a toujours dans la représentation visuelle une figure aux contours plus ou moins précis; et si nous négligeons ces contours c'est précisément parce qu'ils n'ont dans le cas présent *aucun intérêt* pour nous. Mais pour qu'ils n'aient aucun intérêt, il faut donc que nous *préférions* dans l'image que nous évoquons une partie à une autre, et donc, pour que la distinction s'opère dans l'image, qu'elle ait été opérée auparavant dans l'esprit.

Il ne servirait de rien non plus de dire que c'est le mot *rouge* qui nous permet d'opérer sur la couleur sans figure, car, pour que le mot même ait été revêtu de son exacte et précise signification, il faut qu'une distinction mentale antérieure ait permis, comme nous venons de le faire voir, cette même signification.

Donc il y a dans la conception générale des qualités simples les plus voisines de la sensation : 1° une sorte d'abstraction sensible naturelle et toute passive; 2° une distinction opérée par l'esprit entre les qualités élémentaires de la sensation abstraite, la conservation des qualités *intéressantes,* leur *préférence,* l'é-

limination des qualités sans intérêt, regardées comme insignifiantes, une abstraction intellectuelle, l'idée abstraite; 3° enfin la reconnaissance par l'esprit de la tendance universelle de cette idée abstraite, ce qui constitue proprement la généralisation.

Quant à l'idée générale d'une classe de sensations, elle se forme de la même manière. Dans toutes les couleurs et dans tous les sons il y a quelque chose par où nous sentons que la couleur n'est pas son ni le son couleur, que le rouge diffère du *sol* autrement qu'il ne diffère du vert; cet élément différentiel de chaque classe de sensations est donné dans chaque sensation particulière. Il est donné, donc senti et susceptible d'être aperçu; retenu par la mémoire, il est mis à part par l'abstraction, reconnu enfin par la réflexion et amené à la dignité d'idée. Mais on peut dire avec Kant[1] que c'est à peine si la représentation du rouge ou du vert mérite le nom d'idée générale ou, comme il s'exprime, de « notion », car la représentation du rouge ou du vert est tellement liée à l'image visuelle qu'elle est toujours l'image de telle nuance du rouge ou du vert; au contraire, les idées de couleur, de son, d'odeur, de saveur sont des idées véritablement générales, des notions, car elles sont tout à fait indépendantes des images qui ont servi à les former. Aussi sont-ce bien des idées très différentes des images singulières sensibles comprises dans la classe, puisque la couleur générale ne doit être aucune couleur ni le son en soi ne doit se confondre avec aucun son, et on ne les rend intelligibles, ou on ne les explique qu'en les ramenant à quelque

1. *Critique de la raison pure*, trad. Tissot, t. II. p. 24.

chose qui n'est ni son ni couleur. Aussi voyons-nous que la physique les ramène à des conditions qui par elles-mêmes ne sont ni sonores ni colorées.

IV

Viennent ensuite les idées générales de rapports, que ces rapports expriment des simultanéités de caractères, comme il arrive dans les idées d'êtres, ou des successions de phénomènes, comme il arrive dans les idées de lois. Le problème est le même dans les deux cas : comment de la présence constatée de certains caractères formons-nous une idée générale complexe qui nous représente un certain nombre d'êtres? comment de la succession constatée de certains phénomènes formons-nous l'idée générale de successions indéfiniment semblables?

Il semble qu'il faille distinguer — et le P. Peillaube s'y est beaucoup appliqué — deux sortes de généralisations : l'une, vulgaire, qui ne s'attache qu'aux dehors et aux rapports extérieurs des caractères ou des phénomènes; l'autre, vraiment scientifique, philosophique, qui, à l'aide des procédés expérimentaux, pénètre jusqu'à l'intérieur des choses et découvre l'essence véritable des êtres et la contexture profonde des lois.

Oserai-je dire que ces différences, si importantes qu'elles soient en elles-mêmes, puisqu'il ne s'agit de rien moins que de distinguer entre la vérité et l'erreur, ne me paraissent pas du tout essentielles à notre objet? Le procès mental par lequel l'enfant appelle *papa* tous les hommes qu'il aperçoit ne me

paraît pas essentiellement différent de celui par lequel Linné, ou Jussieu, ou Cuvier opèrent leurs savantes classifications ; et de même le sauvage qui, ayant porté son fétiche à la bataille, revient vainqueur, et attribue sa victoire à son fétiche ne me paraît pas induire autrement que Papin voyant se soulever le couvercle d'une marmite en ébullition et concluant que la vapeur d'eau a une force élastique, à moins qu'on ne veuille dire qu'il n'y a chez cet enfant et chez ce sauvage que des associations sans généralisation véritable, c'est-à-dire des liaisons de représentations en dehors de tout concept. Cela est possible, mais ce qui ne le serait pas, c'est que la généralisation véritable changeât de nature psychologique pour être faite par le vulgaire ou par un savant.

Quel est donc le procès mental par lequel on généralise ? — Je vois un être qui progresse sur le sol à l'aide de quatre membres; cet être d'ailleurs est gros, massif, trapu; sa tête large est armée de cornes, et se termine par un mufle humide; son cou long est garni d'un fanon, son poil est roux et court, sa queue longue avec une houppe de poils au bout, ses pieds sont fendus en deux et chaussés de corne; sa voix ressemble à la plainte rauque du vent dans les arbres. Cet animal est un bœuf. Dans la foule des caractères qui constituent cet animal, du premier coup les uns m'apparaissent comme plus importants, les autres comme beaucoup moins, je conçois tout de suite que la taille pourrait être un peu moins ou un peu plus grande sans que pour cela ce bœuf cessât d'être bœuf ; qu'il marche ou qu'il se couche, qu'il ait le mufle plus ou moins humide, le poil plus ou moins terne ou luisant, les poils du bout de la queue plus ou moins

touffus, que ses cornes soient plus ou moins longues, cela me paraîtra importer assez peu. Mais il me serait en revanche difficile de penser que cet animal fût encore un bœuf s'il n'avait pas de cornes, si sa tête affectait une forme plus effilée, si son corps avait plus de grâce, si ses sabots n'étaient pas fendus, s'il n'avait pas quatre pattes. Ainsi, à la première vue d'un animal que le langage commun nomme bœuf, un homme qui réfléchit, sans être le moins du monde naturaliste, fait le départ entre deux sortes de qualités, les unes qui lui paraissent plus importantes, les autres qui lui apparaissent accessoires et accidentelles. Comment ce départ s'est-il opéré?

Mais de façon, ce semble, assez naturelle. La simple expérience que chacun de nous a de sa vie lui permet de constater qu'il y a en lui des organes sans lesquels il ne vivrait pas, d'autres dont il peut être privé sans mourir. Nous fermons les yeux, notre vie sensible est diminuée, mais non tout entière supprimée; nous cessons de respirer, nous éprouvons un malaise insupportable : voir est donc une fonction moins essentielle que respirer. Nos ongles et nos cheveux poussent et tombent, notre peau se hâle ou pâlit; nous n'éprouvons de ces modifications ni bien-être ni malaise vital intérieur, nous ne nous sentons cependant ni augmentés ni diminués, ni plus parfaits ni moins parfaits. Il n'en était pas de même de la perte de la vue. Nous établissons ainsi naturellement et comme sans y penser une distinction entre certains caratères qui nous paraissent absolument nécessaires au maintien de notre existence, d'autres qui, sans lui être aussi nécessaires, la perfectionnent ou l'augmentent, et d'autres enfin qui sont à peu près in-

différents. Ainsi tous les hommes ont le sentiment acquis d'une différence d'importance entre les caractères; il suffit après qu'ils y réfléchissent pour que ce sentiment devienne une idée et qu'ils aient la conception nette d'une hiérarchie des caractères, de la distinction entre le significatif et l'insignifiant, entre l'important et l'accessoire, entre l'essentiel et l'accidentel.

Même notre expérience nous permet de distinguer entre ce sans quoi nous ne pourrions pas absolument être, et ce sans quoi nous ne pouvons pas être comme hommes. Nous voyons que si au lieu de bras nous avions des pattes, nous pourrions bien vivre encore, mais nous ne serions plus des hommes. Il y a donc des caractères qui nous paraissent propres à l'espèce, qui la différencient d'avec les autres, qui donc tiennent à l'essence de l'espèce mais ne sont pas indispensables à la vie des êtres individuels. Car en même temps que se distinguent les caractères importants, les relations de ces caractères se manifestent aussi et l'intelligence, à côté de l'importance des caractères, discerne aussi l'importance des relations; elle voit que tel caractère est lié à tel autre caractère, que l'un ne va pas, ne peut pas aller sans l'autre, non sans doute à cause d'une nécessité analytique telle qu'il fût contradictoire, absurde que l'un existât sans l'autre, mais à cause d'une exigence synthétique telle que les deux caractères s'appellent, se réclament l'un l'autre. Et c'est cette exigence synthétique qui, constituant l'espèce de nécessité des définitions naturelles et des lois physiques, fait aussi ce que l'on peut appeler leur intelligibilité. Cette intelligibilité consiste en ce que cette liaison, cette relation satisfait l'intelligence. Et cette satisfaction a lieu surtout lorsque nous décou-

vrons clairement un rapport de causalité entre les caractères, tellement que l'un explique l'autre et le conditionne comme, par exemple, la dentition est liée à la longueur du tube intestinal, ou l'ossature du pied à la forme des os de la jambe. Mais dans tous les cas, comme c'est une relation objective entre certains caractères qui, entrant elle-même en rapport avec l'intelligence, lui apporte une satisfaction, le mot *intelligible* ne saurait que convenir pour désigner ce rapport.

Or, dès qu'un animal se présente à notre vue, pour peu que nous réfléchissions, nous opérons une distinction entre ses divers caractères. Un seul regard suffit pour nous découvrir les organes par où il mange, par où il respire, par où il marche, par où il sent, par où il se reproduit. Ces fonctions étant les plus importantes, c'est à la forme extérieure de ces organes que nous nous attacherons de préférence; nous négligerons naturellement les autres caractères extérieurs et, grâce à cette abstraction, se formera un concept dont la compréhension sera constituée par l'ensemble des formes extérieures organiques les plus importantes. C'est ainsi que dans le bœuf cité plus haut j'ai retenu la forme de la tête, des jambes et du corps. Le concept reproduit ainsi pour nous la *nature* (τὸ τί ἐστι, *quid est*) de l'être que l'on envisage.

La théorie qui vient d'être exposée peut s'appliquer *mutatis mutandis* aux êtres qui nous ressemblent le moins aussi bien qu'à ceux qui se rapprochent de nous. En l'absence d'organes très apparents des fonctions essentielles à la vie, nous distinguons dans les animaux inférieurs et dans les plantes les caractères extérieurs les plus volumineux, les plus frap-

pants ou les plus intéressants pour nous : la coquille de l'escargot, la viscosité de la limace, le feuillage des arbres, la forme ou le parfum des fleurs. De même pour les minéraux : ce sont leurs caractères utiles qui nous servent à les concevoir d'abord et à les différencier. Je ne puis sur tous ces points que renvoyer à l'étude si pénétrante de Georges Noël.

Mais, dans tous les cas, si un départ primitif n'avait pas été opéré entre l'important et l'accessoire, entre le significatif et l'insignifiant, si nous n'avions pas par notre propre expérience éprouvé la réalité de la hiérarchie des caractères, nous n'aurions vu dans les êtres extérieurs que des caractères tous également donnés par la sensation, par conséquent sur le même plan et entre lesquels nous n'aurions eu aucune raison de faire un choix pour négliger les uns, retenir les autres. Tout donc se réfère à nous, c'est de notre propre expérience que nous tirons les règles ou les lois que nous appliquons après aux êtres qui nous entourent. Nous sommes ainsi, mais en un tout autre sens que ne l'entendait Protagoras, la mesure de toutes choses, non que nous imposions à tout le reste nos lois domestiques, ainsi que parle Montaigne, mais parce que nous découvrons dans la complexité de notre être les lois générales des différents êtres : étant corps, nous portons en nous les lois les plus générales des corps matériels ; étant vivants, nous pouvons observer sur nous-mêmes les lois les plus générales de la vie ; êtres sentants, nous pouvons découvrir en nous les lois de la sensation ; doués enfin de pensée, nous pouvons trouver chez nous les lois mêmes de la pensée. On a dit d'une façon très ingénieuse et très solide à la fois qu'avant qu'il y eût

une psychologie physiologique il y a eu une physiologie psychologique ; on en pourrait dire autant de toutes les sciences : toutes tirent leurs origines des données psychologiques et des observations les plus immédiatement personnelles.

Nous pouvons maintenant remarquer que dans l'abstraction, telle que nous venons de la décrire, et qui suffit à déterminer la compréhension du concept, il n'y a ni comparaison ni raisonnement. La distinction des qualités sensibles s'opère par le seul exercice des sens, et cet exercice est immédiat; le discernement des caractères les plus importants parmi les caractères abstraits, discernement qui est cause qu'on les met à part pour constituer la compréhension du concept, est un discernement qui, du moins en ce qui nous regarde, nous vient de l'expérience immédiate. La coupure se fait d'elle-même et sans discours. Quand il s'agit des autres êtres, il est vrai qu'il y a un transport qui paraît exiger un discours mental, qui l'exige même, mais si l'on veut bien considérer que dans les questions d'origine c'est avant tout la première opération qu'il faut expliquer et que, celle-ci une fois expliquée, l'explication qu'on en a trouvée commande toutes les autres, que dès lors si la distinction en nous de l'important et de l'accessoire se trouve immédiate, comme c'est nous-mêmes d'abord que nous étudions, comme l'idée de notre espèce est la première que nous formons, comme nos lois sont les premières que nous découvrons, car les lois qui paraissent appartenir à d'autres objets, comme, par exemple, les plus simples lois du calcul ou de la physique, ne sont que nos propres lois, il s'ensuit que l'explication valable pour la formation de ce premier concept, pour cette première

généralisation ou induction, sera valable pour toutes les autres. Donc dans l'abstraction, qu'elle mette à part sur le même plan des qualités simples, ou qu'elle reconnaisse les degrés divers d'importance du groupement de plusieurs de ces qualités dans la constitution de la compréhension du concept il n'y a point de discours, rien que des intuitions.

Et il n'y a nullement là le passage du particulier au général, du moins au plus, qui a fait le scandale et le désespoir des logiciens modernes depuis Bacon. Car l'extension du concept n'étant pas encore posée par la réflexion — immédiate ou discursive, ceci demeure en suspens, — le passage du particulier au général n'a pas pu s'effectuer; la seule différence entre le concept abstrait et les données expérimentales, c'est que ce concept enferme moins de caractères que l'expérience. puisqu'il a été constitué par l'élimination de l'accidentel. L'abstraction ne va donc pas du moins au plus dans la constitution de la compréhension du concept, mais, au contraire, du plus au moins ; l'opération n'est plus synthétique, elle est véritablement analytique. Et c'est ce qui nous explique qu'une loi puisse être découverte dans une seule expérience, au rebours de ce que croyait Bacon ; car, ainsi que Liebig l'a remarqué, un seul corps qui tombe renferme toutes les lois de la pesanteur, et pour les y découvrir il suffit d'y voir assez clair[1]. Or, et Claude Bernard l'a bien fait voir en des passages qu'il est presque inutile de rappeler,

1. Hamelin écrit de même : « S'il n'existait qu'un seul homme, par exemple, la définition de l'homme demeurerait la même, attendu que l'homme est ce qu'il est, non parce que la définition s'applique à plus d'un homme, mais parce qu'il possède une certaine nature, qu'il y ait ou non d'autres êtres pour la posséder comme lui. » — *Op. cit.*, p. 168.

ce qui permet d'y voir clair, c'est la perspicacité plus ou moins aiguë ou profonde du génie. Et les vues du génie sont immédiates et intuitives. On ne voyait pas, et puis tout à coup on voit. Claude Bernard après Joseph de Maistre emploie le mot même des scolastiques : c'est une *illumination*. Et ce mot n'a aucun sens de mysticisme ou de folie, il veut simplement dire qu'on y voit clair. Il est du reste remarquable que les savants, dans le récit de leurs découvertes, quand ils ne se sont pas préoccupés de faire cadrer ce récit avec une méthodologie préconçue empruntée aux philosophes et fausse le plus souvent, emploient ces expressions ou d'autres semblables : « Une idée me vint à l'esprit ; je fus tout à coup frappé ; j'eus alors comme une illumination soudaine[1]. » Ils marquent ainsi que leur découverte s'est faite non par accumulation d'expériences, par un progrès lent et continu, mais brusquement, tout à coup, soudain ; c'est comme un rideau qui se déchire ou un voile qui se lève, ou un rayon qui éclaire. C'est l'objet qui se découvre au savant plus que le savant ne le découvre, ce qui tendrait à donner raison aux péripatéticiens quand ils affirment que l'intelligence demeure passive dans l'abstraction. De là vient que tant de découvertes ont été faites après une seule expérience. Quand une seconde expérience est nécessaire, c'est que le savant n'a rien vu dans la première ; et s'il en ajoute de nouvelles c'est qu'il n'a encore rien vu dans les précédentes. Peu à peu, ainsi que l'explique Aristote tout à la fin des *Analytiques*, grâce à la mémoire, l'expérience se

1. Voy. Rabier, *Psychologie*, c. xxx. — Bain, *Sens et intelligence*, IIe partie, c. 2.

forme et les éléments semblables renforcés grossissent de façon à frapper les yeux du savant, et à ce moment, dont le plus ou moins de promptitude dépend du génie ou de la perspicacité de chacun, des relations apparaissent avec les caractères au moins subjectifs de l'essentiel. C'est ainsi que nous-mêmes, nous exerçant au jeu futile des *devinettes,* voyant un verre, nous cherchons des buveurs, ou un cheval, nous cherchons le cavalier. Après avoir bien tourné et retourné l'image, nous apercevons tout à coup les lignes tronquées et dénaturées qui forment la figure que nous cherchions. Et les uns à ce jeu savent réussir tandis que les autres n'y parviennent pas. Car en toutes choses il faut du génie — mais un génie approprié.

Mais qu'est-ce donc que l'intelligence, sinon le discernement? Et l'intelligence n'est-elle pas d'autant plus intelligente qu'elle fait mieux découvrir les différences d'importance et de signification entre les choses? Ainsi elle ne se contente pas de constater les phénomènes et les caractères, mais surtout elle discerne les significatifs et les démêle parmi les insignifiants.

Il semble donc qu'on puisse conclure qu'une première et intuitive expérience nous fait distinguer en nous nos caractères divers et leurs degrés d'importance ; les uns nous apparaissent comme tout à fait nécessaires à notre être, les autres comme importants quoique non nécessaires ; d'autres enfin comme tout à fait accessoires ou accidentels. Quand nous voyons d'autres êtres, nous formons de même un groupe des caractères qui nous paraissent en eux les plus importants ; nous avons ainsi l'idée abstraite de ces caractères. Pour avoir maintenant l'idée générale il faut

que nous comprenions que le groupe de ces caractères peut être associé avec une variété indéfinie de caractères accidentels pour constituer des individus réels, nous avons alors le concept général. La généralisation, commencée et rendue possible par l'abstraction, s'achèvera par la subsomption des caractères accidentels sensibles sous les caractères essentiels. La compréhension du concept était achevée dans l'abstraction, il reste à constituer son extension.

V

Mais si la généralisation n'est que la subsomption des caractères accidentels sous le concept essentiel, si elle ne fait que constituer l'extension du concept, elle est évidemment identique à l'induction.

Qu'est-ce en effet que généraliser ? C'est d'abord discerner par l'abstraction les caractères les plus importants d'un être et les distinguer des moins importants, séparer par la pensée l'essentiel (ou ce qui nous paraît tel) de l'accidentel ; c'est ensuite reconnaître que ces caractères essentiels peuvent se retrouver unis à d'autres caractères accidentels. — Et qu'est-ce qu'induire? N'est-ce pas de même discerner d'abord par l'abstraction dans une concomitance ou une suite plus ou moins complexe de phénomènes ceux qui sont proprement constitutifs d'un événement, et les distinguer de tous les phénomènes insignifiants qui les accompagnent ; par conséquent séparer par la pensée l'essentiel (ou ce qui nous paraît tel) de l'accidentel? N'est-ce pas ensuite reconnaître aussi que cette concomitance ou cette consécution de phénomènes essen-

tiellement constitutive de l'événement pourrait se retrouver unie à d'autres circonstances accidentelles? Généraliser, c'est donc saisir des rapports soit entre des qualités ou des caractères, soit entre des événements, et c'est de toutes façons d'abord constituer par l'abstraction la compréhension d'un concept, puis, par une opération mentale dont la nature reste encore à déterminer, poser l'extension universelle du même concept — et induire, c'est exactement la même chose. La différence ne se trouve que dans l'objet : la généralisation s'applique aux rapports entre qualités, et a pour objets les êtres, leurs espèces, leurs genres; l'induction s'applique aux rapports entre événements, et a pour objets les lois. Y aurait-il moyen de ramener à l'unité la matière de la généralisation et de l'induction comme on y ramène aisément leur forme? Cela dépend de la solution métaphysique que l'on donne à cette question : les êtres ne sont-ils que des systèmes d'événements, des suites de phénomènes, ou doit-on reconnaître en eux quelque chose qui proprement les constitue êtres, ce que l'on appelle *substance?* Mais cette question ne nous intéresse pas ici. Nous plaçant au seul point de vue psychologique, il nous est indifférent que les concepts généraux des êtres soient radicalement distincts des concepts généraux des lois si le procédé de formation est le même pour ces deux classes de concepts.

Dans tous les cas on ne peut nier que de toutes façons le concept d'une espèce exprime la loi de subordination et de coordination de ses caractères essentiels, et par conséquent, en fin de compte, aux regards du logicien, comme du psychologue, sinon du métaphysicien, une idée générale est la même chose qu'une

loi. C'est la loi de l'humanité d'être mammifère et bimane, comme c'est la loi des corps d'être soumis à la pesanteur. Généraliser ou induire, c'est donc, du moins pour le psychologue ou le logicien, tout à fait la même chose.

Venons maintenant à la façon dont, suivant la théorie que nous exposons, l'extension du concept se constitue, à l'opération qui paraît proprement inductive, celle dans laquelle la compréhension est attribuée à l'universalité des êtres de même espèce. Il semble bien que l'on passe ici du particulier à l'universel, du moins au plus, puisque ce que tout à l'heure l'abstraction déclarait vrai en soi va être maintenant reconnu vrai de tous les êtres auxquels on l'attribuera.

Comment se fait donc cette attribution d'une compréhension abstraite à l'universalité des sujets? Comment l'universalité latente dans cette compréhension abstraite se découvre-t-elle et vient-elle à être expressément reconnue? Par la réflexion, pourra-t-on nous dire. Mais qu'est-ce au juste que cette réflexion par laquelle nous reconnaissons que le concept abstrait est susceptible de se reproduire indéfiniment, vaut pour l'universalité des sujets? Nous ne disons plus : la mortalité est unie à l'humanité, mais : tous les sujets qui possèdent l'humanité possèdent en même temps la mortalité. Si l'on veut examiner de près cette opération, on verra qu'elle est composée de plusieurs moments. En vertu d'une naturelle propension ou, si l'on aime mieux, d'une association, dès que nous trouvons dans un être concret présenté à l'intuition sensible, un élément qui se trouve à l'état abstrait dans un concept, nous sommes portés à attribuer au sujet concret les

autres éléments du concept abstrait; c'est cette loi de la pensée que les logiciens expriment en cette formule : *Nota notæ est etiam nota rei ipsius*. Or, comment s'appelle le procès mental en vertu duquel nous attribuons à un sujet concret (*rei*) dans lequel nous trouvons un élément d'un concept abstrait (*nota*) les autres éléments inséparables de ce même concept abstrait? Est-ce une déduction ou une induction? C'est évidemment et précisément ce que l'on appelle déduction, à tel point que la première figure du syllogisme, instrument par excellence de la déduction, est justement la figure qui, de l'aveu de tous, ressortit mieux que toute autre au principe dont nous parlons.

Quelle est en effet l'essence propre de la déduction? N'est-ce pas de poser, par la mineure, un sujet dans la sphère compréhensive d'un concept développé dans la majeure, de subsumer, comme on dit, ce sujet afin de pouvoir dans la conclusion montrer que le sujet, lié par la subsomption à une partie du concept, doit être aussi lié à l'autre inséparable partie? Ce que la forme hypothétique du syllogisme explique bien : si S est B, il est A, mais S est B, donc S est A; ou, sous forme catégorique : A est lié à B; or, S est lié à B, donc S est lié à A, il est A.

Donc, lorsque la réflexion attribue l'intégralité d'un concept abstrait à un sujet quelconque donné par l'intuition sensible et dans lequel la même intuition a fait voir une partie de la compréhension du concept, elle opère selon les lois de la pure déduction.

Mais, dira-t-on, le résultat de l'induction n'est pas de nous faire dire que cet homme ou tel groupe d'hommes sur lequel on a expressément réfléchi sont mortels, que tel corps ou tel groupe de corps sur

lesquels on a expressément réfléchi tomberont, mais que *n'importe quel* homme doit mourir comme *n'importe quel* corps doit tomber, ce qu'on exprime en disant : *tous les hommes sont mortels*, par conséquent non seulement *sont morts*, mais *mourront; tous les corps tombent,* par conséquent non seulement *sont tombés*, mais *tomberont.* Or, comment par une déduction arriver à subsumer non seulement tous les êtres du passé, mais ceux encore de l'avenir, ceux auxquels on ne pense pas, ceux auxquels on ne peut penser, tout de même que ceux à qui on pense actuellement?

C'est bien là en effet que se trouve la difficulté, et à ce moment de la recherche, il ne servirait de rien de dire, ce qui pourra peut-être se dire plus tard, que la déduction s'opère en chaque cas particulier et que l'abstrait étant apte à s'appliquer à tous les cas, l'universel est constitué par le seul abstrait. Car il est incontestable que nous possédons l'universel réflexe, comme parlent les scolastiques, c'est-à-dire que nous énonçons les lois non seulement sous forme abstraite, mais aussi sous une forme générale, où l'extension universelle de la loi est expressément affirmée.

Si l'induction est quelque part, elle est là.

Remarquons d'abord que dans les lois exprimées sous forme extensive : *Tous les hommes sont mortels; Tous les corps tombent,* l'adjectif *tous* n'exprime pas une totalité définie, le groupe de tous les hommes et de tous les corps réels passés, présents ou à venir, mais exprime seulement une possibilité indéfinie[1].

1. Voy. sur ce point d'intéressantes remarques dans le livre cité de M. Dugas, p. 122 et suivantes.

Pas plus que nous ne pouvons expérimenter la totalité des êtres réels pour les subsumer au concept, nous ne pouvons les penser pour en former un groupe total défini ; nous aurions d'ailleurs alors non plus une universalité, mais une collectivité, une singularité véritable. Nous signifions donc par le mot *tout* autant le possible que le réel, l'extension désignée par le mot *tout* est donc une extension indéfinie qui va par delà le réel expérimenté au réel non expérimenté et par delà même, à tout le possible. — Comment allons-nous si loin ? C'est tout le problème psychologique de l'induction.

Une fois formé le concept abstrait, autant pour vérifier la solidité de sa constitution que pour pénétrer plus avant la nature des êtres donnés à l'intuition sensible, nous subsumons au concept un nombre plus ou moins grand d'êtres ou d'événements concrets. Ayant, par exemple, formé un concept par la liaison de A et de B, nous subsumons S, S′, S″, S‴ à A et nous déduisons constamment l'attribution simultanée de B à S, S′, S″, S‴, disant : S ou S′ ou S″ ou S‴ est A ; donc S ou S′, ou S″, ou S‴ est B. C'est alors que nous voyons que ce mouvement de déduction opéré sur S, S′, S″, S‴ pourrait de même s'opérer sur tout autre être en lequel se trouverait A, ce qui est proprement induire. Nous anticipons ainsi le résultat de toutes les déductions futures possibles. Si l'induction était un raisonnement, ce raisonnement consisterait en une série indéfinie de déductions reconnues inutiles et supprimées comme telles. L'induction ne serait plus l'inverse, mais plutôt l'abrégé de la déduction.

Mais ici encore comment l'intelligence procède-

t-elle? N'y a-t-il pas moyen de saisir la nature même de l'opération par laquelle l'universel se constitue? Nous voyons d'abord que des concepts concrets actuels S, S′, S″, S‴ ont reçu actuellement par la déduction l'attribution tout entière du concept, mais dans l'actuel le possible ne se trouve-t-il pas contenu? et, s'il y est contenu, l'intelligence ne peut-elle pas l'y découvrir et, l'ayant découvert, l'abstraire? Cela ne nous semble pas douteux, car nous avons l'idée du possible et nous l'avons incontestablement tirée par abstraction de ce qui est actuel. Ainsi donc les opérations déductives réalisées après la première abstraction constitutive de la compréhension du concept montrent que tel et tel concrets peuvent être subsumés à ce concept et que s'ils possèdent une partie du concept, ils doivent aussi posséder l'autre partie; l'intelligence discerne alors par une abstraction nouvelle que ce qui est vraiment important dans l'opération ne se trouve pas dans les notes singulières du concret, dans ce qui le fait tel ou tel, mais précisément dans ce fait qu'étant subsumé par une partie de la compréhension du concept, il doit posséder aussi l'autre partie. On conçoit par là même, et c'est en cela que consiste l'utilité de la répétition des expériences, que ce qui s'est produit était possible puisqu'il s'est produit; la possibilité indéfinie de la subsomption est abstraite de la subsomption actuelle, et l'on a ainsi le concept abstrait de la possibilité indéfinie de la subsomption des concrets sous le premier concept, possibilité que le langage traduit par l'adjectif indéfini *tout*. Soient A et B les éléments constitutifs de la compréhension du premier concept abstrait, reliés par une loi; la possibilité indéfinie

de l'extension du concept s'exprimera par la proposition : *tout* S *qui est* A *doit être en même temps* B. Ainsi la constitution de l'extension du concept abstrait, c'est-à-dire l'induction, est opérée par une abstraction nouvelle, mais tandis que la première abstraction portait surtout sur des caractères et des qualités et par là même constituait la compréhension du concept, la seconde porte sur des êtres, élimine leur existence actuelle pour ne considérer que la possibilité indéfinie de la subsomption des concrets.

Le passage de l'implicite à l'explicite dont tous les logiciens se sont servis après Whately pour défendre le syllogisme du reproche de tautologie ne se comprend bien qu'à la lumière des analyses auxquelles nous venons de nous livrer. M. Boutroux a dit : « D'une manière générale, la logique syllogistique supprime la distinction de l'implicite et de l'explicite, laquelle ne peut être tirée au clair[1]. » Il semble à présent qu'on puisse bien voir que l'implicite n'est tel que parce que la généralisation réflexive du concept, ou ce qu'on appelle induction, c'est-à-dire la constitution, par une abstraction, de la possibilité indéfinie de l'extension du concept, possibilité exprimée dans la majeure par l'adjectif *tout*, a permis la subsomption de n'importe quel concret. Cette subsomption s'opère dans la mémoire par un acte particulier de l'esprit qui met le petit terme, plus rapproché du concret ou même véritablement concret, en contact avec une partie de la compréhension du concept ; cette partie joue le rôle de moyen terme et produit alors dans la conclusion l'attribution du grand terme au petit. Il

1. *De l'idée de loi naturelle*, etc., in-8°, Lecène et Oudin, Alcan, 1895, p. 15.

ne faut peut-être plus dire : ce qui était implicitement contenu dans la majeure est maintenant explicitement énoncé dans la conclusion, ce qui était enveloppé est développé; il semble qu'il faille dire : ce qui n'était dans la majeure qu'une possibilité abstraite en l'absence de tout point d'application est devenu dans la conclusion une réalité actuelle, grâce à la mineure, qui, par la subsomption, a fourni le point d'application exigé.

Si l'on estimait que ces analyses ont quelque fondement, il faudrait évidemment se résigner à dire, ainsi que beaucoup d'ailleurs l'ont soutenu, mais dans un tout autre sens, que l'induction se ramène à l'abstraction pour une part, à la déduction pour une autre, en sorte qu'il n'y a pas deux espèces de raisonnement, mais une seule, laquelle est la déduction[1]. Ce qu'on appelle induction ne serait alors que le nom abrégé de trois opérations bien distinctes : 1° une abstraction constitutive de la compréhension du concept, c'est-à-dire une intuition; 2° une ou plusieurs déductions qui subsument des concrets au concept abstrait; 3° une abstraction de la possibilité indéfinie de subsomptions semblables, opération par laquelle est constituée l'extension universelle indéfinie du concept, c'est-à-dire encore une intuition. Deux abstractions intuitives, et entre les deux une période déductive, voilà donc, d'après les analyses que nous venons de faire, ce que contient l'induction, qui n'est, ainsi qu'on l'a vu, qu'un autre nom de la généralisation.

1. « Toute induction se ramène à une déduction ou à une série de déductions », dit de même M. H. Lachelier, traduisant la pensée de Sigwart. — Cf. *La théorie de l'induction d'après Sigwart*. — *Revue philosophique*, t. XL, p. 130, 601.

VI

Nous avons fini d'exposer la théorie de la généralisation que l'on pourrait faire en se servant des analyses anciennes, sans s'asservir cependant à leurs méthodes et à leurs formules. Peut-être pourra-t-on après rechercher quelles sont les puissances ou facultés auxquelles doivent se rapporter chacun des moments successifs du procès généralisateur, mais il est inutile en psychologie d'introduire ainsi la métaphysique. Et de même le luxe des mots employés par les scolastiques pour désigner ces moments est peut-être de nature à embrouiller la question plutôt qu'à la simplifier.

Quoi qu'il en soit, le moment paraît venu de comparer cette théorie à la théorie courante et de chercher de quel côté peut se trouver l'avantage. Convenons d'abord, pour simplifier la discussion, d'appeler *théorie intuitive* celle qui résulte des précédentes analyses; nous appellerons *théorie discursive* la théorie ordinaire adoptée par les modernes.

La théorie discursive a pour elle une séduisante clarté, plus apparente peut-être que réelle, elle a contre elle une très grave objection, la théorie intuitive est un peu plus difficile, moins clairement mécanique, on lui fait aussi de très fortes objections. Tâchons de nous rendre compte de la valeur comparée des deux théories et des objections qu'on a pu leur faire.

Dans toutes les deux, l'idée générale peut s'exprimer dans une proposition universelle de cette forme :

tout A est B; mais dans la théorie discursive *tout* designe une collection ; dans la théorie intuitive ce même adjectif désigne plutôt une essence ou une loi. *Tous les A sont B,* voilà la formule discursive. *Il est de l'essence de A d'être B*, voilà la formule intuitive.

Du point de vue discursif, il paraît très facile de se représenter comment se forme l'idée du genre par la comparaison des caractères communs et la perception de la ressemblance entre les êtres comparés : *les A expérimentés sont B;* mais il est beaucoup plus difficile de voir comment et pourquoi de ce que les *A expérimentés sont B* il s'ensuit que *tous les A* (y compris les non-expérimentés) *sont aussi B*. Le problème de l'induction est devenu la *vexata quæstio* de la philosophie moderne.

Et de ce même point de vue il est difficile de soutenir le bien-fondé de la déduction syllogistique. A supposer en effet que la majeure doive s'exprimer sous la forme du résultat collectif de l'induction : *tous les A sont B*, on ne peut plus ne pas reconnaître avec Stuart Mill que le syllogisme n'est qu'une insipide tautologie, puisque la conclusion, en disant : *un* ou *quelques A sont B,* ne fait que répéter le majeure en l'affaiblissant. C'est qu'en formulant la majeure sous cette forme collective et définie : *tous les A sont B*, on s'oblige à considérer le syllogisme du point de vue de l'extension. Or, la critique de Stuart Mill paraît bien définitive contre le syllogisme ainsi entendu. D'une part, jamais on ne pourra arriver à épuiser l'expérience possible pour constituer la majeure; et de l'autre, si la majeure arrivait à être constituée, elle ne servirait plus de rien.

Ce n'était pas ainsi que l'entendait M. Jules Lache-

lier dans cette profonde étude sur le syllogisme[1] où il s'appuyait uniquement sur la compréhension des termes pour démontrer la validité des figures et la fonction propre de chacune d'elles. Et on ne peut que s'étonner de voir des logiciens comme M. Rabier témoigner de leur préférence pour le point de vue de la compréhension dans la théorie du syllogisme et faire en même temps reposer la formation des idées générales sur un discours qui unifie, après comparaison, les objets considérés sous un élément commun. Car c'est là essentiellement procéder par extension. On découvre un élément abstrait B dans A′, A″, A‴, etc., on identifie donc tous les A par B et on dit : *tous les A sont B*.

Le point de vue de la compréhension est tout autre et c'est celui-là même qui fait le fond de la théorie intuitive. De ce point de vue on envisage A non pas comme un être concret, mais comme une qualité ou un ensemble de qualités dans un être, on constate en même temps la liaison de cette qualité ou de cet ensemble de qualités avec une autre qualité B et on dit : *A est lié à B*, ou, comme parlait Aristote, *B appartient à A*, d'où l'on tire : *tout sujet possible où se présentera A enfermera en même temps B*, en bref : *tout A est B*. — On voit bien ici comment l'on peut répondre à Stuart Mill et comment la subsomption intuitive d'un sujet dans la mineure fournit à la loi exprimée dans la majeure un point d'application défini que la loi ne contenait pas, et on saisit dès lors, en même temps que la légitimité, la valeur originale de la conclusion.

1. *Revue philosophique*, mai 1876, reproduite dans le volume : *Études sur le Syllogisme*, in-12, Alcan, 1907.

Si donc l'on considère les conséquences logiques des deux théories, il semble bien que l'avantage reste à la théorie intuitive sur la théorie discursive. L'avantage, pour n'être pas aussi évident en psychologie, n'existe pas moins.

VII

Il semble en effet que, par la clarté psychologique de l'explication, la théorie discursive reprenne des avantages. Il y a dans la théorie intuitive un point, en particulier, qui paraît le scandale des modernes, et c'est précisément l'intuition intellectuelle nécessaire pour constituer l'abstraction compréhensive, pour constater dans un seul sujet la liaison de A et de B en laissant de côté tous les autres caractères ou toutes les autres circonstances accessoires; nécessaire encore pour constater le possible dans l'actuel et constituer l'extension indéfinie du concept. Il leur paraît qu'il y a là un mystère indéchiffrable. Au contraire, dans la théorie discursive tout semble clair et intelligible. L'abstraction des éléments simples se fait naturellement et par le seul exercice des sens; la constatation de l'élément A dans un être quelconque est une intuition, sans doute, mais une intuition sensible; pour qu'un autre A soit identifié au premier, il suffit qu'une association par ressemblance ou une identification se forme entre les deux; c'est-à-dire que, voyant B dans ce second être, on pense tout à coup au premier, soit en vertu de lois empiriques, soit en vertu de lois *a priori* de la représentation. Il n'y a là

aucun mystère, puisque c'est par une sorte de discours continu que se fait l'assimilation.

Est-ce aussi exact qu'on veut bien le dire? Et vraiment a-t-on, autant qu'on le pense, banni l'intuition intellectuelle? N'y a-t-il dans l'opération que de l'abstraction sensible? Mais pour qu'il en fût ainsi, il faudrait que les qualités abstraites, séparées les unes des autres, fussent vraiment simples, non seulement réductibles mais réduites aux données les plus ultimes de l'intuition sensible. Or, c'est ce qui décidément n'arrive jamais. Niera-t-on que le vol des oiseaux, la marche des hommes et des quadrupèdes, la reptation des serpents ou des vers soient des représentations immédiatement abstraites? Or, n'y a-t-il dans ces diverses représentations, même pour l'homme le plus grossier, que des éléments visuels? Pense-t-on qu'un rapport ne soit pas donné entre la progression et la forme de la progression, et que ce rapport soit vraiment la même chose qu'une donnée purement sensible, pense-t-on qu'il ne revêt pas une forme intellectuelle? Et n'en est-il pas de même pour tous les autres rapports, donnés sans doute dans l'intuition sensible, mais distingués des autres intuitions qui y sont mêlées et donc immédiatement distinguées par la réflexion?

Un fait psychologique fort simple permet même, à ce qu'il semble, de montrer à l'œuvre l'abstraction intellectuelle portant sur des éléments complexes. On sait que les animaux et les enfants sont plus frappés du ton des paroles qu'on leur adresse, du geste vocal que du sens des paroles mêmes. Dites à un chien : « Viens ici, viens te faire caresser » sur le même ton colère dont vous lui dites : « Allez vous

coucher, méchante bête ! », et l'animal s'en ira, prenant la mine du chien grondé. On fait pleurer un tout jeune enfant en lui adressant sur un ton de gronderie les discours les plus câlins, et, chose curieuse! alors même que l'enfant comprend les paroles dont on se sert, il est tout désorienté. Mais un enfant plus réfléchi, un homme intelligent diront tout de suite : « Vous voulez rire ». Ils ont opéré l'abstraction entre le ton, le geste vocal et les paroles elles-mêmes. Peut-on dire que cette abstraction n'est pas immédiate, intuitive? et d'autre part comment pourrait-on soutenir que cette abstraction s'est opérée par les sens tout seuls et lui refuser le caractère d'abstraction intellectuelle?

Comment expliquer d'ailleurs dans la théorie discursive les différences d'importance immédiatement reconnues à certaines qualités? Dira-t-on que l'importance est une donnée purement sensible ou essaiera-t-on de soutenir que l'évaluution nécessite un raisonnement?...

Par quel procédé distinguons-nous donc en nous-mêmes l'important de l'accessoire, l'essentiel de l'accidentel? Il est nécessaire d'y insister.

Est-ce par une accumulation d'expériences? Est-ce par un raisonnement? Est-ce au contraire par un acte immédiat et intuitif de l'intelligence? Il semble qu'il suffise de poser la question pour la résoudre. Une accumulation d'expériences peut bien rendre plus familière à mon esprit l'idée de tel ou tel organe, faire que cette idée m'apparaisse avec beaucoup de spontanéité et de force toutes les fois que je pense à moi; mais tout cela n'équivaut pas à l'importance organique que j'attribue à telle ou telle fonction. En réalité, j'ai une expérience

aussi constante, plus constante même peut-être de ma main que de ma bouche : quel est l'homme cependant qui ne met pas une grande différence d'importance entre la bouche et la main? Tous sentent qu'ils ne pourraient pas vivre sans bouche et qu'ils pourraient vivre sans main. Et il n'est sans doute non plus aucun homme qui mette sur le même plan la couleur de la peau et la forme de la main. Dira-t-on que la couleur de la peau change selon qu'on va au soleil ou qu'on demeure à l'abri de l'air? Mais la forme de la main — j'entends la forme sensible, non abstraite, la forme singulière en chaque expérience — ne change-t-elle pas aussi et ne fait-elle pas voir la main petite d'abord, puis plus grande, tantôt grasse, tantôt maigre, tantôt agile et tantôt embarrassée ?

Il ne paraît donc pas que l'expérience puisse, par la répétition, nous donner l'équivalent de l'importance plus ou moins grande des caractères que nous constatons en nous. Il y a autant d'aveugles que de manchots, et nous faisons pourtant une grande différence entre la cécité et la privation d'un bras. Presque tous les hommes préféreraient être sourds qu'aveugles et je ne crois point qu'il y en ait qui ne consentît de bon cœur à être privé d'odorat pour conserver la vue ou l'ouïe. L'importance est une différenciation de la qualité et on constate ici une fois de plus que la qualité est irréductible à la quantité.

Mais peut-être que notre distinction des caractères d'après leurs degrés d'importance, et par suite l'idée même des différences d'importance, nous est suggérée par un discours de l'esprit. Peut-être n'avons-nous opéré cette distinction que parce que nous avons constaté dans quelques cas le maintien aisé de la vie en

même temps que manquait un caractère ; parce que nous n'avons senti, par exemple, aucune douleur pendant que nos mains n'agissaient pas ; ou parce que dans d'autres cas nous avons senti, en l'absence d'une fonction organique, une angoisse douloureuse annonçant que la vie allait manquer, comme, par exemple, quand pour une cause ou pour une autre nous avons senti la respiration s'arrêter. N'y aurait-il pas là, grâce à l'expérience, le point de départ d'un raisonnement de ce genre : cet organe, quand il n'agit pas, ne met pas la vie en péril, donc il n'est pas essentiel ; la vie au contraire est en danger quand cet autre n'agit pas, celui-ci est donc essentiel ?

Je ne veux pas du tout contester qu'on ne puisse très légitimement développer sous la forme explicite d'un raisonnement, l'opération mentale par laquelle nous distinguons l'essentiel de l'accidentel, c'est la condition même de l'expression de notre pensée de se développer en discours ; je demande seulement si le discours logique est bien la traduction adéquate de l'opération psychologique, si ce qui, dans le langage, ne peut qu'être discursif et successif, n'est pas dans la conscience intuitif et instantané. Or, c'est là, ce semble, qu'est la vraie question. Voyons donc s'il en est ainsi.

Je prends les expériences mêmes que l'on pourrait proposer. Je sens que ma main peut rester inactive sans que ma vie soit mise en péril, je sens que ma respiration ne peut s'arrêter sans que ma vie soit en danger, d'où je conclus que les organes de la respiration sont plus importants que les mains. Est-ce bien vraiment une conclusion ? La seule conclusion légitime des deux faits est que la main peut être

supprimée sans que la vie soit supprimée, tandis que la respiration ne le peut. Mais j'ose dire que là n'est pas la question : la question est de savoir pourquoi la vie même est plus essentielle à l'être que la mort, pourquoi l'angoisse de la mort paraît à l'être lui tenir de beaucoup plus près que la douleur la plus vive et la plus cruelle. Si l'on veut bien aller jusque-là, et il me semble qu'il faut y aller, on verra alors que la distinction de l'essentiel et du non-essentiel, du plus ou du moins important est donnée dans l'intuition, dans l'aperception qu'a de lui-même un être conscient capable de réflexion. Par quel acte mental Descartes reconnaît-il qu'il a découvert que « toute la nature de son être n'est que de penser » ? — *Simplici mentis intuitu,* nous dit-il lui-même, « par une simple intuition de l'esprit ». Et je le crois bien ; car comment savoir qu'une qualité est liée à une autre ou à un ensemble d'autres, un caractère à d'autres caractères, et que ces liaisons sont plus ou moins rigoureuses ou flottantes si on n'a dans l'expérience mentale pris conscience de liaisons analogues ?

La guerre que, depuis Kant surtout, l'on fait à l'intuition intellectuelle paraît reposer en grande partie sur des préjugés, sur une vue inexacte et incomplète de la vraie nature des opérations mentales. Quelle que soit l'autorité de ceux qui chez nous l'ont combattue et condamnée, je crois qu'il faut en appeler de cette condamnation trop absolue et reviser le procès. Je ne voudrais ici qu'introduire l'instance d'appel. Comment d'ailleurs n'a-t-on pas vu qu'en voulant ainsi reléguer l'intuition dans le domaine de la pure sensation, on s'enlevait la garantie même de toutes les opérations discursives et logiques ? Car comment savons-

nous qu'un raisonnement a force de preuve? Est-ce parce que nous pouvons montrer, à l'aide de la science logique, que la conclusion a été exactement déduite des prémisses? Je demanderai alors si nous soumettons au contrôle des règles logiques le raisonnement par lequel nous avons appliqué d'abord ce contrôle à la première conclusion et, si nous ne le faisons pas, je prierai que l'on me dise d'où nous savons que les règles ont été exactement appliquées. Que si on prétend le faire, je ferai voir que cette nouvelle application du contrôle en nécessite une troisième et ainsi de suite jusqu'à ce que l'on avoue ou que le raisonnement qui, disait-on, avait force de preuve n'a point en effet force de preuve, ou que la caution de la preuve se trouve, en dernière analyse, dans une vue claire de l'esprit constatant qu'il est en présence de la nécessité logique. Et cette vue de l'esprit, qu'est-ce autre chose que l'intuition? Et cette vue du nécessaire est-elle donc si différente de la vue de l'essentiel? La nécessité n'est-elle pas l'essence de l'essence même?

De plus, s'il était vrai que c'est par une comparaison que l'identification se fait et que l'idée générale se constitue, toutes les découvertes deviendraient la chose du monde la plus simple et la plus naturelle, le résultat d'une opération mécanique — c'est bien ainsi d'ailleurs que pensait Bacon. — Il suffirait en effet de disposer sur des tables les divers sujets avec leurs diverses qualités et de les comparer patiemment les uns aux autres : une fois ou l'autre les rencontres se produiraient et l'identification pourrait se faire. Une machine avec des crochets bien disposés pourrait suffire et nous verrions se réaliser un nouveau tourniquet de

Raymond Lulle. — On ne s'explique pas alors l'enthousiasme manifesté, par exemple, par Alexandre Bain, quand il montre que l'identification s'est faite toujours tout d'un coup et qu'elle a été aperçue toujours comme dans un éclair de génie. Cette identification soudaine rompt en effet le continu du discours. Mais ce qui rompt le discours c'est l'intuition que l'on se refuse obstinément à admettre. Priestley trouve que la rouille est le résultat d'une combustion ; on place la découverte dans l'assimilation de la combinaison de l'oxygène et du fer avec la combinaison de l'oxygène et du carbone : la vraie découverte consiste dans la claire vue qu'il n'y a dans la rouille que le produit de la combinaison de l'oxygène et du fer. Cela vu, le reste allait tout seul, mais c'est cela d'abord qu'il fallait voir, et pour cela l'abstraction intellectuelle, l'intuition était nécessaire. Galilée constate dans une vision simultanée l'isochronisme des oscillations des pendules de même longueur mais de poids divers : c'est en cela que consiste sa découverte ; et comment l'a-t-il pu faire sinon par une abstraction intellectuelle immédiate? Cela constaté, la déduction seule montrera que tous les corps doivent tomber avec la même vitesse. L'identification n'est pas un procédé de découverte, mais un simple moment de la déduction. Ainsi la théorie discursive met la découverte où elle n'est pas et refuse de la voir là où elle se trouve réellement.

L'apparente clarté de cette théorie laisse donc subsister un mystère en ce qui concerne l'identification si on veut en faire, comme Bain et Renouvier, une loi originale ; elle n'est pas d'accord avec la psychologie de la découverte, elle n'explique pas les degrés

divers d'importance que nous accordons immédiatement à nos différentes qualités, elle met tout sur le même plan, elle détruit la hiérarchie psychologique de nos pensées, elle compromet enfin toute la logique, car, considérant tous les concepts en fonction de leur extension, elle ne peut voir dans le syllogisme qu'une pétition de principe et dans l'induction qu'une anticipation de l'expérience toujours sujette à l'erreur.

VIII

Mais la théorie intuitive de l'abstraction intellectuelle doit répondre à son tour à de fortes objections. On lui reproche d'abord d'admettre un contact inexplicable entre l'intelligence et l'intelligible, on lui demande d'expliquer ce contact et de faire entendre comment, malgré un pareil contact, des erreurs peuvent exister. L'on accuse enfin cette théorie d'être un retour à la philosophie du passé et l'on soutient qu'elle ne saurait aucunement s'accorder avec le processus expérimental des sciences modernes. Ces objections veulent être résolues l'une après l'autre.

On pourrait se demander d'abord si on ne se fait pas du contact de l'intelligence avec l'intelligible une sorte d'épouvantail qui n'est pas nécessairement contenu dans la théorie. Il est probable qu'en parlant ainsi on s'imagine que la théorie intuitive prétend que l'intelligence dépasse ses propres données et va par delà ses représentations atteindre l'essence ou l'idée ontologique des choses. Et il est vrai qu'Aristote et les scolastiques affirment que nous saisissons la nature,

l'essence (τὸ τί ἐστι) ou la *quiddité* des choses. Mais rien dans la théorie ne permet d'aller jusqu'à l'essence véritablement ontologique. Il serait singulier que l'inventeur même de cette théorie, Aristote, n'eût tant combattu les idées platoniciennes que pour admettre qu'elles se révélaient ainsi directement à l'intellect. Il est possible sans doute que quelques partisans de la théorie aient parlé de l'intelligible comme de quelque chose d'extérieur aux données de la représentation, mais la théorie en elle-même n'exige nullement cette distinction. Le réalisme platonicien n'y est pas nécessairement contenu. Le conceptualisme lui suffit très amplement. L'intelligible dont il est question, le seul dont il soit nécessairement question, n'est autre que ce qui dans les éléments de la représentation peut être mis à part pour devenir objet de pensée, en dehors des éléments singuliers. Or, s'il y a une pensée universelle, des idées générales, de quelque façon d'ailleurs qu'elles soient obtenues, quel que soit leur contenu conceptuel, ne seraient-elles que des tendances, des aptitudes intellectuelles différenciées, comme le disent, par exemple, M. Noël et M. Dugas, à moins d'en revenir à un nominalisme tout à fait vide, il faut bien admettre quelque chose dans l'esprit qui n'est pas sensible et qui, donc, est intelligible. Se représenter une forme innée, ou un principe *a priori*, ou même une loi quelconque, c'est concevoir un intelligible de cette nature, et le mystère n'est pas plus grand d'apercevoir cet intelligible par une abstraction immédiate que de le concevoir après une comparaison plus ou moins laborieuse. Nous ne connaissons pas l'essence des choses, mais l'essence de nos rapports avec les choses et bien moins les lois de la nature en

elles-mêmes que les lois de nos prises sur la nature.

Comment s'opère le contact de l'intelligence avec l'intelligible? Ne serait-ce pas la même chose que de demander d'expliquer le contact du sens avec le sensible? Comment d'ailleurs, s'il y a de l'intelligible, cet intelligible peut-il être compris sans une communication immédiate avec l'intelligence? Que l'on mette entre l'intelligence et l'intelligible tous les degrés qu'on voudra, à la manière des empiristes, on sera toujours forcé ou de mettre l'intelligible hors des prises de l'intelligence ou de le mettre en communication avec elle. Le seul moyen — et c'est bien celui que l'on prétend prendre — d'échapper à l'objection, c'est de soutenir que l'intelligence ne prend pas contact avec l'intelligible parce qu'elle constitue l'intelligible lui-même, en sorte que pour ne pas admettre une communication de l'intelligence et de l'intelligible, communication qu'on déclare inintelligible parce qu'elle est simple et dès lors inexplicable, on admet une identité de l'intelligence et de l'intelligible, ce qui sans doute est beaucoup plus clair et beaucoup plus explicable. Il ne faudrait pourtant pas se payer de mots et, parce qu'on a verbalement déclaré qu'il n'y a point d'objet réel en contact avec la pensée, ni par conséquent de dualité réelle entre le sujet et l'objet, croire qu'on a par là même réduit effectivement la pensée à l'unité. Car il reste que toute pensée a un aspect objectif et un aspect subjectif et il faudrait aussi expliquer pourquoi. En résumé, la distinction entre l'intelligence, qui conçoit, et l'intelligible, qui est conçu, est posée par le sens commun comme une distinction réelle bien qu'inexplicable; pour ne pas avoir à expliquer cette distinction, la philosophie de Kant tend à

la supprimer et ramène à l'unité l'intelligence et l'intelligible. Dans l'hypothèse du sens commun, on ne peut expliquer comment l'intelligence et l'intelligible, bien que distincts, peuvent entrer en contact; mais dans l'hypothèse criticiste il faut expliquer comment l'intelligence et l'intelligible paraissent distincts tout en n'étant qu'une seule et même réalité. Dans le premier cas le problème peut se formuler en ces termes platoniciens : comment deux peuvent-ils devenir un? Et dans le second : comment un peut-il faire deux? Il ne semble pas que la seconde hypothèse ait aucun avantage sur la première.

Il ne paraît donc pas tout à fait déraisonnable, dût-on s'exposer à de malicieux dédains, d'admettre le contact de l'intelligible et de l'intelligence, et de se ranger à l'avis de ce pauvre sens commun, que je veux bien que le philosophe ne soit pas obligé de suivre, mais auquel il ne saurait non plus être contraint de tourner constamment le dos.

Mais, nous dira-t-on, ne sont-ce pas les scolastiques qui parlent constamment le langage réaliste, qui soutiennent, ainsi que le P. Peillaube et M. Gardair, que nous atteignons l'essence objective, la nature et la quiddité des êtres, et vous-même enfin ne dites-vous pas que l'abstraction distingue entre l'important et l'accessoire, entre l'essentiel et l'accidentel? — Mais il ne faudrait pas se faire illusion sur le sens précis de ces mots. Il y a bien de la différence entre l'essence dernière des choses, leur nature ou « idée » au sens platonicien, et leur essence ou nature par rapport à nous. Les seules qualités et les seules relations que l'abstraction nous permette de discerner sont celles qui nous touchent et nous intéressent, ainsi

que nous l'avons vu, et c'est d'après nous que nous jugeons de l'importance respective des qualités diverses des choses. L'intelligible n'est donc que la relation générale que les données sensibles singulières peuvent conserver avec notre esprit, chacune de ces relations constitue une loi et la collection de ces relations autour d'un centre objectif constitue tout ce que nous pouvons savoir de la nature ou de l'essence d'un être, ce qu'exprime sa définition. Le fond incommunicable des choses nous échappe absolument, et, à vrai dire, que nous importe s'il ne nous intéresse pas et ne peut nous intéresser ?

Mais par le fait même que nos abstractions ne portent que sur les qualités ou les relations qui nous intéressent, il est possible que nous prenions un intérêt particulier pour un intérêt universel et que, donnant ainsi nos conceptions particulières pour des règles universelles, nous commettions des erreurs grossières. Nous ne nous trompons pas en constatant la qualité ou la relation qui nous intéresse, nous ne nous trompons même pas en les considérant par l'abstraction comme pouvant se reproduire indéfiniment, mais nous pouvons nous tromper en liant l'une à l'autre deux qualités qui peuvent bien se trouver ensemble puisque en effet elles se sont une fois rencontrées, mais peuvent aussi bien se trouver l'une sans l'autre. Ainsi un enfant voit ouvrir un piano et entend après une mélodie venir du piano, il pense ensuite que tous les meubles qui s'ouvrent à la façon du piano, bureaux, tables à ouvrage, etc., doivent être des instruments de musique. Il a ici transformé une concomitance de fait en une concomitance de droit; il s'est trompé en cela, mais l'abstraction qu'il a faite n'en est pas moins

exacte, et la généralisation, pour être scientifiquement illégitime, n'en est pas moins psychologiquement naturelle.

On nous demande pourquoi nous avons besoin de tant d'expériences et de précautions pour aboutir à la formule des lois scientifiques, comment nous pouvons nous tromper, comment les hommes ont pu si longtemps faire de la blancheur une partie intégrante de l'essence du cygne et attribuer pendant tant d'années à l'horreur du vide l'ascension de l'eau dans les corps de pompe? Et, si l'on en croit la légende, un de nos maîtres les plus respectés et les plus profonds aurait demandé un jour en Sorbonne à un candidat docteur : « Quelle est donc l'essence d'un facteur rural? »

A quoi, peut-être, le candidat aurait pu répondre, avec un peu de présence d'esprit, qu'on pouvait assez aisément définir cette essence-là. Car l'essence d'un facteur rural, en définitive, ne semble pas autre que celle d'un homme qui distribue et recueille dans la campagne les messages confiés à la poste. Mais ceci n'avance guère, car les fonctions du facteur rural étant établies par une loi humaine, son essence est ainsi constituée par des hommes et elle n'est pas difficile à découvrir.

Il en est autrement des essences de la nature. Elles sont plus lointaines et moins accessibles. Et nous répondons en conséquence à la question proposée que l'homme n'est pas pure intelligence, il est aussi sens; l'intuition intellectuelle ne s'exerce que sur les données de l'intuition sensible, et la force de l'intelligence diffère d'un homme à l'autre. Il arrive donc ou que, faute d'attention, l'homme confond un caractère sensible avec un caractère véritablement intelligible, un

caractère constant ou fréquent avec un caractère essentiel ou important : c'est le cas de la blancheur pour les cygnes ; ou que ne découvrant pas le rapport cherché, l'imagination se substitue à l'intelligence et invente des relations qu'elle ne voit pas : c'est le cas de l'horreur du vide. Parce que nous constatons le rôle que joue l'intelligence en l'homme, il ne faudrait pas nous attribuer la prétention de ne voir en l'homme que l'intelligence. Il y a aussi l'impatience de la volonté, l'imagination et les sens, et de ce que le discernement peut se faire et qu'il se fait, il ne s'ensuit pas qu'il se fasse toujours et avec la même clarté. Ce qui est vrai, c'est que l'intelligence, bien qu'elle ne puisse toujours pénétrer l'essence, peut toujours discerner le moment où elle est en possession de son objet, et par conséquent s'abstenir de l'erreur en ayant le soin de marquer qu'elle n'est pas en possession de la vérité. Ainsi le vulgaire se trompe souvent, le savant ne se trompe pas quand il prend ses précautions. L'essence que l'intelligence pénètre n'est d'ailleurs pas l'essence dernière, c'est l'essence relative à l'humanité et il n'est nullement nécessaire, pour que l'intelligence remplisse son rôle, qu'elle pénètre jusqu'aux profondeurs de l'intelligible absolu. L'intelligible qu'elle aperçoit est un intelligible pour nous, relatif à nous. Il est parfaitement possible qu'il y ait derrière quelque autre chose. Mais peu nous importe si ce quelque chose est inattingible et ne peut nous intéresser.

Nos connaissances, puisqu'elles sont nôtres, ne sauraient être que relatives. Cependant il y a des connaissances vraies et des propositions fausses. Les idées fausses ne le sont pas tout à fait; elles ne sont pas fausses pour nous, mais elles sont fausses au regard

des autres hommes, elles expriment des relations des choses à nous et non des relations des choses à l'universalité des intelligences. La connaissance vraie est universelle; l'esprit qui en conçoit le premier l'idée mérite le nom d'intelligence, il est représentatif de l'universalité des esprits, et il peut montrer que sa représentation s'accorde avec celle de tous les autres.

On nous demandera encore où est en ce cas la garantie de la non-erreur et la caution de la certitude. Il faut répondre : uniquement sans doute dans la vision claire de l'intelligence qui demeure sujette à des troubles et à des erreurs, mais qui, à mesure qu'elle s'exerce, devient plus nette et se contente moins facilement. Le savant doute davantage que l'ignorant. Il imagine moins d'explications. A mesure que la science progresse, le pouvoir et l'acuité de la vision intellectuelle, ce que l'on appelle le sens critique, progressent aussi, et, s'il faut enfin une caution extérieure à cette certitude intime, le savant la trouvera dans la vue nouvelle qu'il peut se donner à volonté des rapports qu'il a une fois saisis dans l'assentiment des compétences sociales.

Ainsi la théorie de l'abstraction intuitive n'est nullement une théorie qui ne puisse admettre l'existence de l'erreur. C'est sans doute une théorie affirmative, mais elle n'affirme pas l'infaillibilité nécessaire de l'esprit humain, elle affirme son infaillibilité sous d'étroites conditions de réserve et de prudence, et même, affirmant son infaillibilité possible, elle n'affirme pas sa capacité universelle. Nous ne pensons pas en effet que l'esprit soit capable de découvrir tous les rapports et surtout de les découvrir d'emblée, mais il peut toujours discerner quand il les voit ou quand il

ne les aperçoit pas et dès lors éviter l'erreur par un aveu d'ignorance.

Il faut enfin remarquer que l'objection que l'on fait ici peut se faire à toutes les théories affirmatives. La grosse difficulté pour les dogmatiques, c'est évidemment d'expliquer l'erreur; comme la grosse difficulté pour les sceptiques c'est d'expliquer la réalité de la science. Mais du moment que l'on admet que la science existe, du moment que l'on raisonne et que l'on discute, on admet la possibilité pour l'esprit, tout en se trompant quelquefois et même souvent, d'arriver à secouer la poussière de l'erreur et d'aboutir à des conclusions qui ne trompent pas.

IX

Reste maintenant la grave objection. La généralisation, ainsi entendue, est tout simplement celle d'Aristote, ce n'est pas celle de Bacon, ce n'est pas le procédé suivi par toute la science moderne.

Cette objection renferme deux parties : l'une grave en effet, l'autre puérile. Ce qui est puéril c'est de reprocher à un philosophe d'être de l'avis d'Aristote ou des anciens, de ne pas se ranger à l'avis de Bacon ou des modernes. Anciens, modernes, qu'est-ce que cela? Aristote, Bacon, quelles sont ces autorités? Si l'on n'est plus forcé de suivre Aristote pourquoi serait-on contraint de suivre Bacon? Et, si les anciens ne doivent plus être révérés, pourquoi fléchir les genoux devant des modernes qui, aussi bien pour nous tous qui pensons à cette heure, ne sont que des antiquailles? Mais c'est trop sur ce point-là.

Ce qui serait grave, ce serait si la méthode ou l'induction baconienne, discursive, à ce qu'on prétend, était réellement la méthode, l'induction qui a donné naissance aux progrès de la science moderne. Des philosophes l'affirment, et j'avoue que j'ai été surpris de trouver cette assertion sous la plume d'un philosophe aussi instruit de l'histoire des sciences que doit l'être M. Brochard[1]. Gœthe[2], cependant, et Liebig[3] et Claude Bernard[4] et Tyn-

1. *La Philosophie de Bacon*, *Revue philosophique*, t. XXXI, p. 373 : « Bacon a fort bien vu ce que devait être cette induction, et il a indiqué avec une parfaite précision les conditions qu'elle doit remplir. » A la page précédente M. Brochard parle, non sans ironie, de l'esprit qui, d'après la théorie opposée à celle de Bacon, saisirait, « par intuition sans doute, l'universel dans une sensation particulière », et du « contact de l'intelligence avec l'intelligible ».

2. « C'est une révélation qui se développe de l'intérieur à l'extérieur, qui fait pressentir à l'homme sa ressemblance avec la divinité. C'est une synthèse du monde et de l'esprit qui nous donne la plus délicieuse assurance de l'éternelle harmonie de l'être. » Cité par Caro : *Le Matérialisme et la Science*, p. 31. — Caro ajoute : « Ce sens intuitif peut même, selon Gœthe, arriver dans certaines natures privilégiées à une sorte d'identité momentanée avec la réalité. »

3. « Quiconque s'est familiarisé, jusqu'à un certain point, avec l'étude de la nature n'ignore pas que chaque phénomène naturel, chaque opération dans la nature, renferme en entier la loi ou les lois dont ce phénomène ou cette opération découle; la vraie méthode ne procède donc point, ainsi que le veut Bacon, d'une multitude de cas, mais seulement d'un cas particulier; quand celui-ci est expliqué, tous les autres le sont également; notre méthode est l'ancienne méthode d'Aristote, mais pratiquée avec beaucoup plus d'art et d'expérience qu'autrefois. » (*Lord Bacon*, p. 109, trad. fr., 2e édit., in-12. Paris, 1877).

4. La théorie de Claude Bernard est bien connue. Contentons-nous de rappeler ces textes si nets de l'*Introduction à la médecine expérimentale :* « Le savant : 1° constate un fait; 2° à propos de ce fait, une idée naît dans son esprit; 3° en vue de cette idée, il raisonne, il institue une expérience, etc. (p. 44). » — « C'est l'idée qui constitue le point de départ ou le *primum movens* de tout raisonnement scientifique (p. 47). Le sentiment engendre l'idée (p. 57). A la suite d'une observation, une idée relative à la cause du phénomène donné se présente à l'esprit... L'idée expérimentale n'est point arbitraire ni purement imaginaire; elle doit toujours avoir un point d'appui dans la réalité observée, c'est-à-dire dans la nature (p. 58). Il n'y a pas de règles à donner pour faire naître dans le cerveau, à propos d'une

dall [1], suivis en cela par Papillon [2], se servent expressément du mot « intuition » pour désigner le procédé par lequel les savants font leurs découvertes. Ils disent en outre que la méthode baconienne n'a jamais servi à personne, dans aucun laboratoire; et cependant les philosophes assurent que cette méthode, qui consiste à contrôler les ressemblances par les différences, est la méthode même de la science moderne, et on ne peut parler de l'intuition intellectuelle sans dédain.

Je n'examine pas le point historique. J'ai traité la

observation donnée, une idée juste et féconde qui soit pour l'expérimentateur une sorte d'*anticipation intuitive* de l'esprit vers une recherche heureuse... Son apparition a été toute spontanée, et sa nature est tout individuelle. C'est un sentiment particulier, un *quid proprium* qui constitue l'originalité d'invention ou le génie des hommes.. Il arrive qu'un fait ou une observation reste très longtemps devant les yeux d'un savant sans lui rien inspirer; puis tout à coup vient un trait de lumière... L'idée même apparait alors avec la rapidité de l'éclair comme une sorte de révélation subite... On peut dire, sous ce rapport, que nous avons dans l'esprit l'intuition ou le sentiment des lois de la nature, mais nous n'en connaissons pas la forme. L'expérience seule peut nous l'apprendre (p. 59-60). » On sait d'ailleurs que Claude Bernard a écrit à propos de Bacon et de sa méthode ces lignes, qui sont instructives : « Quand des philosophes, tels que Bacon ou d'autres plus modernes, ont voulu entrer dans une systématisation générale des préceptes pour la recherche scientifique, ils ont pu paraître séduisants *aux personnes qui ne voient les sciences que de loin*, mais de pareils ouvrages ne sont d'aucune utilité aux savants faits, et pour ceux qui veulent se livrer à la culture des sciences, ils les égarent par une fausse simplicité des choses; de plus, ils les gênent en chargeant l'esprit d'une foule de préceptes vagues ou inapplicables, qu'il faut se hâter d'oublier si l'on veut entrer dans la science et devenir un véritable expérimentateur. » (*Ibid.*, p. 391).

1. « Nous sommes doués de la puissance de l'imagination comprenant les deux facultés que les Allemands désignent des noms : *Anschauunsgabe* (intuition) et *Einbildungskraft* (imagination proprement dite); et aidés de cette puissance, nous pouvons percer l'obscurité qui enveloppe le monde des sens. » (*La Lumière*, trad. Moigno, p. 108).

2. « Le véritable inventeur, l'homme de génie découvre l'inconnu par une *intuition* spontanée, et sans s'assujettir à d'autres règles que l'inspiration de son esprit. Condillac et Bacon ont cru fermement qu'on peut réduire en préceptes l'art de découvrir la vérité. » (*Histoire de la philosophie moderne*, t. II, p. 62).

question ailleurs [1]. L'éminent professeur à la Sorbonne me semble avoir prêté à Bacon les vues très claires de son propre esprit. Il les corrobore de textes. Malheureusement les textes isolés, surtout d'un esprit comme Bacon, disent tout ce que l'on veut ; il s'agit de voir le contexte. Mais peu importe, encore une fois. C'est là de l'histoire et de l'érudition, et ce n'est pas de Bacon qu'il s'agit ici.

Je reconnais volontiers que le contrôle expérimental des propositions affirmatives par les différences, constitue un des procédés de vérification de la science moderne. Mais je prétends que dans le contrôle par les différences il n'y a pas plus de discours que dans les concepts formés par les ressemblances ou que, s'il y a un discours, le discours est déductif et point du tout inductif. Ce qui revient à prétendre que le discours inductif n'existe pas, qu'il n'y a d'autre raisonnement que la déduction et que l'induction n'est à aucun titre un raisonnement. Claude Bernard a d'ailleurs clairement montré que dans l'induction, en dehors de l'idée neuve, conçue ordinairement par intuition, il n'y a qu'un seul raisonnement employé et que ce raisonnement est la déduction [2].

Quelle est donc la méthode employée par la science moderne ? Claude Bernard la ramène à trois moments essentiels : 1° l'observation du fait ; 2° la conception, l'invention de l'idée neuve ; 3° le raisonnement expérimental d'où résulte l'expérimentation, moments que M. Ernest Naville, dans la *Logique de l'hypothèse,* a résumés en trois mots : observer, supposer, vérifier.

1. *François Bacon*, p. 184-222, 1 vol. in-18 ; Lethielleux, 1893.
2. *Introd. etc.*, p. 77 et suiv. — Cf. Ravaisson. *Rapport*, 2e édit., p. 129.

C'est dans le second moment que se trouve la constitution de la compréhension de l'idée ; c'est grâce au troisième que son extension est reconnue comme universelle. Jusque-là rien qui contredise la théorie intuitive.

Mais entrons dans le détail. Avant même d'observer ou au moment où se fait l'observation, l'intelligence intervient pour déterminer les éléments sur lesquels cette observation doit porter. Car, pour peu qu'on veuille y songer, il est très aisé de voir que tous les phénomènes de l'univers s'entrelacent d'une trame continue et que la constitution d'un groupe demande déjà une abstraction intellectuelle[1]. Chaque état de l'univers constitue un groupe complexe de phénomènes dont celui qui voudrait pratiquer l'observation purement objective, telle que Bacon tant vanté l'entend et la recommande, n'a le droit par lui-même de rien retrancher. S'il en retranche ou néglige quelque élément, comme si, voulant rechercher la cause de l'ébullition, il néglige les positions de Saturne ou de Sirius, c'est qu'il regarde ces positions comme insignifiantes eu égard à la cause qu'il recherche. Et pourtant qui sait? Hume n'a-t-il pas eu raison de dire : *Any thing can produce any thing?* — Or, je ne pense pas qu'on prétende qu'aucun savant ait jamais considéré dans une recherche quelconque tous les éléments objectifs comme également significatifs. Mais qu'est-ce autre chose, ce discernement de l'insignifiant et du significatif, sinon l'aveu de tous les savants qu'ils regardent leur intelligence comme ca-

1. C'est la constatation de ce fait qui a inspiré à M. Le Roy sa théorie de la constitution du fait scientifique.

pable de ce discernement immédiat, lequel, si on y regarde bien, n'est pas en soi différent de l'abstraction constitutive de la compréhension du concept?

Ainsi le départ, préalable à toute observation, des éléments significatifs et des éléments insignifiants se fait sans discours et par une abstraction intuitive. Et c'est tout à fait de la même manière que le savant parmi les éléments qu'il observe et qu'il considère, démêle ceux qui, représentés, constitueront son idée ou son hypothèse.

Et ici deux cas peuvent se présenter : l'un que la théorie discursive ne peut expliquer, que l'histoire des sciences montre cependant plus d'une fois réalisé et qui s'explique fort bien par la théorie intuitive; l'autre que la théorie intuitive explique pour le moins tout aussi bien que la théorie discursive.

Le premier cas est celui où une seule expérience a suffi à donner l'idée exacte de la loi, à former la conviction intime des savants : c'est le cas de l'abbé Haüy découvrant les lois de la gravitation, de Galilée constatant l'isochronisme des oscillations pendulaires, de Claude Bernard découvrant la fonction émulsive du pancréas, et de bien d'autres encore. Dans ce cas il est évident que la multiplicité des expériences, regardée par Bacon et les philosophes logiciens comme nécessaire, n'a pas été nécessaire, et, la loi ayant été découverte dans un seul cas, il est trop clair que l'accumulation des expériences n'a servi de rien à la découverte. Si l'idée a été découverte dans une seule expérience, c'est qu'apparemment elle s'y trouvait, ainsi que nous l'expliquait plus haut Liebig, et si le savant l'a ainsi aperçue ce ne peut être à la suite d'un discours, d'un raisonnement quelconque,

mais du premier coup, par une intuition intellectuelle, de la façon que nous l'avons expliqué.

Mais l'intuition ne se retrouve pas moins dans les cas où plusieurs expériences ont été indispensables pour arriver à formuler une loi. De ce que l'abstraction constitutive de la compréhension du concept opère par une intuition immédiate, il ne s'ensuit pas du tout que cette abstraction doive toujours se produire dès la première expérience. La première condition pour qu'un rapport soit vu, c'est qu'il soit visible, et, dans une seule expérience, ce rapport peut n'être pas toujours assez apparent pour être aperçu. Et il est vraiment étrange que quelques-uns des partisans de la nécessité de la multiplicité des expériences soient imbus des idées de Kant, car si l'expérience est construite en vertu de nos lois *a priori*, comment peut-il se faire que notre esprit ne découvre pas dans une expérience ce qu'il y a mis lui-même et que plusieurs lui soient nécessaires pour se rendre compte de ce qu'il a fait? Comment surtout les expériences ainsi construites pourraient-elles le contredire et lui faire voir qu'elles ne contiennent pas ce que lui-même y croyait avoir introduit? Et d'où vient qu'elles résistent aux aménagements internes que l'esprit qui les a construites leur voudrait encore imposer? En vertu de quelle magie ces constructions, ces créations de l'esprit deviennent-elles ainsi étrangères et rebelles à leur constructeur, à leur véritable créateur?

Le renouvellement des expériences, tous les procédés ingénieux inventés par les savants, imaginés aussi par Bacon, ramenés à des méthodes communes par Stuart Mill, n'ajoutent rien au rapport à décou-

vrir, ils ne font que mettre ce rapport mieux en lumière, le rendre apparent de caché qu'il était d'abord. Avant d'être vu il pouvait être entrevu, mais la conception du rapport vu ou entrevu est une opération soudaine de la pensée. Avant d'être elle n'était pas et elle n'est que lorsqu'elle est. Les analyses si fortes de M. Renouvier sur la discontinuité de la pensée ont ici toute leur valeur et, encore une fois, il est très étrange que ce soient surtout ceux-là mêmes qui paraissent se rattacher au criticisme qui tout d'un coup ici veuillent — autant qu'on peut les comprendre — introduire la continuité dans la formation du concept. Le rapport entrevu est l'hypothèse, où l'esprit imagine au moins autant qu'il voit, mais ayant conscience de la part que son imagination a prise à la formation du concept, il n'a de cesse que lorsqu'il a contrôlé par la vision expérimentale directe sa façon de voir. C'est l'expérimentation qui lui fournit ce contrôle. Mais l'expérimentation elle-même ne prouve pas de façon logique, à la manière du syllogisme, et il est facile de l'établir.

Il suffit en effet d'appliquer au prétendu raisonnement expérimental des logiciens les règles rigoureuses de la logique pour montrer que si l'expérimentation forme preuve, ce n'est pas en vertu d'une nécessité logique, mais pour de tout autres raisons qui ne sont pas discursives. Voici en effet comment raisonnent d'ordinaire les logiciens : ils posent d'abord l'hypothèse en majeure d'un syllogisme mental : *A doit produire B;* puis ils imaginent une expérience et formulent cette mineure : *cette expérience réalise A;* d'où se déduit idéalement cette conclusion : *donc dans cette expérience on verra se pro-*

duire B; et, en effet, ayant produit A dans le dispositif de l'expérience, il arrive que B se produit. Il semble que la nature, ayant reproduit la conclusion du syllogisme mental après qu'on a réalisé la mineure de ce même syllogisme, ne peut qu'avoir établi la vérité de la majeure. Mais il est bien clair que dans le cas où la conclusion est affirmative, on ne saurait de l'identité des mineures et des conclusions conclure logiquement à l'identité des majeures, car il peut se faire qu'il y ait dans l'expérience quelque circonstance cachée autre que A, qui précisément produit B. Si en effet on venait à formuler le syllogisme de la nature, il devrait prendre cette forme. *Cette expérience réalise A ; — or, dans cette expérience on voit se produire B ; — donc...*, mais on voit trop clairement qu'aucune conclusion *logique*, c'est-à-dire nécessaire, ne peut être tirée de telles prémisses. Ce n'est que dans le cas où l'expérience ne confirme pas l'hypothèse que l'on peut être assuré, en vertu de la portée infinie des négatives, que l'hypothèse est bien vraiment fausse. Ainsi la preuve logique rigoureuse n'existe que dans le cas des négatives. Si donc, dans le cas de l'affirmative, il y a preuve, la preuve n'est nullement logique et discursive, elle est d'une autre nature. Et si l'on recherche de quelle nature est cette preuve, on sera obligé de dire qu'elle se trouve dans le fait que, grâce au procédé expérimental, le savant se met à même de mieux voir lui-même et de faire voir aux autres le rapport présupposé. Il prouve en faisant voir ; l'opération, dans le cas des expériences affirmatives, n'a rien d'un discours logique. Elle doit donc être intuitive si elle n'est pas discursive. Pour refuser d'admettre cette conclusion il faudrait soutenir, ainsi

que d'ailleurs le faisait Bacon, et c'est là sa plus grande originalité, que les expériences affirmatives n'ont pas force de preuve. Mais alors on se met en opposition avec la pratique universelle des savants et toute la méthode de l'enseignement des sciences où toutes les expériences sont combinées de façon à fournir la preuve directe et affirmative de la loi à démontrer.

Et c'est peut-être là ce dont on voudrait faire honneur à Bacon. Il a pressenti, sinon vu bien nettement, les raisons logiques qui faisaient des expériences négatives des méthodes de contrôle nécessairement certaines, et par là même il a dû dire que l'affirmative ne pourrait être établie qu'après exhaustion des négatives. Mais si cette méthode qui n'est, ainsi que l'a très bien vu M. Rabier [1], que la méthode des résidus, doit donner une certitude logique absolue, elle est aussi impraticable qu'elle serait certaine si elle était pratiquée.

Que l'on voie donc, si l'on veut, dans l'usage des différences baconiennes le moyen idéal d'arriver à la certitude absolue par la constitution de la compréhension du concept à l'aide de l'élimination de tous les éléments instables compréhensifs, ce qui constitue un procédé d'abstraction non pas vraiment intellectuel mais mécanique, mais que l'on reconnaisse aussi que ce procédé est tout à fait impraticable, car on n'est jamais sûr, et on ne peut jamais l'être, M. Rabier l'a parfaitement montré [2], qu'on a éliminé tous les éléments instables et que donc, si le procédé est impraticable, il n'a jamais été pratiqué.

Alors même que le savant a sa conviction arrêtée,

1. *Logique*, p. 135.
2. *Ibid.*

grâce à la vue claire du rapport dans une seule expérience, il doit encore avoir recours à l'expérimentation pour imposer la vérité découverte à l'assentiment social et ajouter ainsi une proposition au catalogue des vérités scientifiques, car la science n'est pas seulement une œuvre individuelle, elle est encore une œuvre sociale. Une vérité n'est tout à fait consacrée que par l'assentiment des compétences sociales. Il ne suffit donc pas au savant de voir, il faut encore qu'il *fasse voir*. C'est pour cela qu'il expérimente. Il dispose ses expériences de façon à mettre en saillie, en évidence, le rapport qu'il a constaté ; l'expérience est d'autant plus décisive et élégante que le dispositif adopté est plus simple et le rapport plus évident. La preuve est faite quand tous l'ont vue. L'état d'esprit de celui qui voit et comprend une expérimentation n'est pas sensiblement différent de l'état d'esprit du savant qui a fait la découverte. L'ignorant la fait sienne et de la même manière, par la même vue mentale. La seule différence entre le savant et l'ignorant, c'est que celui-ci laissé à lui-même ne saurait rien voir, il a besoin qu'on lui fasse voir. Le savant voit d'abord lui-même par les forces propres de son génie, puis il fait voir. Le savant est un inventeur et un docteur. Il fraie les routes où les autres passeront après lui, guidés par sa main, mais ces autres ne marchent pas autrement que lui. La différence entre eux et lui n'est que dans la différence de puissance intellectuelle, de génie. Les ignorants ont besoin que les savants voient pour eux et leur apprennent à voir. Les savants sont des éclaireurs de la route sur laquelle s'avance l'humanité, éclairés eux-mêmes par leur génie.

Si maintenant nous établissons le bilan des deux théories en face des procédés des sciences modernes, voici ce que nous trouvons : 1° la théorie intuitive permet d'expliquer comment le savant choisit certains phénomènes, de préférence à d'autres qui se présentent en même temps, pour ne s'occuper que des premiers dans l'observation ; la théorie discursive ne peut donner aucune raison de ce fait ; 2° la théorie intuitive seule permet d'expliquer comment il se fait qu'une loi puisse être découverte dans une seule expérience, la théorie discursive ne peut que contester le fait et se mettre ainsi en opposition avec l'histoire avérée des découvertes scientifiques ; 3° la théorie intuitive explique autrement mais aussi bien que la théorie discursive le cas où la loi est découverte après plusieurs expériences ; 4° enfin la théorie intuitive seule permet d'expliquer la valeur ostensive des expériences affirmatives, tandis que la théorie discursive ne peut s'accorder qu'avec la méthode des expériences négatives, c'est-à-dire avec une méthode dont les savants ne se servent pas dans sa rigueur, par la bonne raison qu'elle est tout à fait impraticable. On voit par là combien M. Brochard était peu fondé à dire que la méthode intuitive allait au rebours de toute l'histoire des sciences modernes.

Soit donc que l'on considère les deux théories du point de vue psychologique, du point de vue logique ou du point de vue de l'histoire scientifique, c'est la théorie intuitive qui paraît avoir l'avantage.

Les conclusions de cette trop longue étude se résument en peu de mots. Elles se ramènent à constater que la généralisation et l'induction ne sont pas des

opérations mentales dont la forme soit différente. Généraliser c'est induire, et induire c'est généraliser. Généraliser c'est constituer un concept qui a une valeur universelle. Deux opérations sont nécessaires pour constituer un tel concept ; il faut : 1° constituer sa compréhension ; 2° établir son extension. La constitution de la compréhension s'opère par une abstraction intellectuelle immédiate et dès lors intuitive. Cette abstraction paraît s'imposer à l'esprit plutôt qu'être l'œuvre propre de l'esprit. — L'établissement de l'extension exige deux moments : 1° la subsomption des concrets au concept ; 2° la conception de la possibilité indéfinie d'une subsomption semblable. Or, la subsomption des concrets s'opère par syllogisme et est dès lors une déduction ; la conception de la possibilité des subsomptions est le fruit d'une abstraction. Il n'y a donc rien dans l'induction qui constitue un raisonnement spécial, un discours original de l'esprit. Là où les actes inductifs s'opèrent en dehors de la déduction, ce sont des actes immédiats et intuitifs ; là où il y a un discours, un raisonnement, on ne trouve que la déduction. On peut donc, si l'on veut, continuer de définir l'induction : le procédé de l'esprit — ou même : le raisonnement — qui va du particulier à l'universel, mais à la condition que l'on sache bien : 1° que ce procédé complexe est composé de procédés élémentaires ; 2° que de ces procédés élémentaires celui qui constitue un raisonnement ne va pas du particulier au général, mais est au contraire une déduction.

Ainsi nous n'accordons pas au P. Peillaube ni à M. Gardair que l'induction soit un raisonnement distinct de la déduction ; nous ne leur accordons pas da-

vantage que le procédé par lequel se forment dans les esprits les plus ordinaires les concepts les plus vulgaires et les moins exacts, soient essentiellement différents des procédés par lesquels les savants constituent les concepts les plus scientifiques. Entre les généralisations et les inductions les plus rigoureuses et les moins exactes, il n'y a pas différence de nature psychologique, il n'y a de différence que dans la valeur scientifique, et la seule garantie que nous ayons de cette valeur, en dehors de la conviction intime, c'est l'assentiment social obtenu par l'expérimentation. Cette façon de considérer l'induction est certainement plus voisine des idées d'Aristote que de celles de Bacon, mais elle est tout à fait d'accord avec l'histoire des sciences et, sinon avec la théorie ordinaire des philosophes modernes ou même de quelques savants, au moins avec la pratique universelle des savants, et, bien qu'il ne soit pas permis, à ce qu'il paraît, de soutenir en certaines enceintes une pareille hérésie[1], le lecteur voudra bien excuser si j'ai osé la lui présenter ici.

Mon excuse est d'ailleurs dans son importance. Si en effet il était admis que l'intuition intellectuelle peut atteindre quelques vérités de l'ordre scientifique, il serait peut-être plus aisé d'admettre qu'elle peut atteindre aussi les vérités de l'ordre métaphysique[2]. Car ce n'est peut-être que pour avoir voulu séparer les procédés de découverte métaphysique des procédés de découverte scientifique que les premiers

1. Ceci fait allusion au refus formel opposé en 1891 par M. Brochard à une thèse latine pour le doctorat ès-lettres pour la raison que cette thèse soutenait cette doctrine « hérétique ».

2. Cf. Ravaisson, *Rapport*, 2e édit., p. 28.

sont devenus suspects d'imagination et d'arbitraire. Et il se trouve, par un juste contre-coup des choses, que la science dépourvue de ses bases métaphysiques ne paraît plus solide à ceux qui veulent l'examiner. En sorte que ramener l'intuition à sa place naturelle, dans l'organisation de la science, serait à la fois permettre une organisation rigoureuse de la métaphysique et assurer les fondements de la science même.

1896.

III

LE KANTISME ET LA PENSÉE CONTEMPORAINE

Les Allemands ont célébré en 1904 le centenaire d'Emmanuel Kant. Ils ont salué en lui le rénovateur de la philosophie moderne, le Copernic de la pensée humaine. En même temps que les Allemands exaltent ainsi leur philosophe national, un certain nombre d'écrivains catholiques en France et en Italie voient aussi dans Kant l'homme qui a donné à la libre pensée contemporaine le branle et la direction. C'est de Kant, disent les Allemands, que vient tout le mouvement critique, toute la rénovation philosophique; cela est vrai, répondent ces catholiques, Kant est à l'origine de toutes les ruines et de toutes les destructions. Les uns et les autres sont d'accord pour attribuer à Kant une exclusive paternité : pour les uns c'est la vérité et la vie qu'il a engendrées; pour les autres, c'est l'erreur et c'est la mort, mais tous proclament non seulement son influence, mais encore son importance et la durable fécondité de son œuvre.

Il pourra donc être intéressant et il sera, je pense, utile de se demander quelle est à cette heure la position de la pensée vis-à-vis du kantisme.

I

On peut ramener à trois points les caractéristiques de la philosophie d'Emmanuel Kant : l'innéisme des lois nécessaires de la pensée; le subjectivisme qui engendre le scepticisme métaphysique et une sorte spéciale d'idéalisme; enfin le formalisme moral qui s'impose à la volonté et par elle impose à l'esprit des croyances métaphysiques.

Tout ce que nous pensons, nous le pensons selon les lois de l'esprit, et notre expérience même est un produit du fonctionnement de notre pensée, bien que cependant il y ait dans l'expérience un élément qui ne peut se rapporter à l'esprit. Par conséquent, tout ce que nous pensons nous sommes forcés de le penser comme nous le pensons, nous sommes ainsi forcés de penser le monde, l'âme et Dieu. Mais il ne saurait suivre de cette nécessité de penser que le monde existe, qu'il y ait des âmes ou qu'il y ait un Dieu. Nous avons des lunettes vertes, nous voyons le monde vert, nous n'avons évidemment pas le droit de conclure que tout est vert. Nous ne savons pas et nous n'avons aucun moyen de savoir si les êtres métaphysiques existent, s'il y a un réel au-delà de notre pensée, nous sommes enfermés dans le monde subjectif de notre esprit. Nous devons, aux yeux de la raison pure, demeurer dans l'abstention et dans le doute vis-à-vis de l'existence des choses.

A moins que nous n'ayons quelque intérêt qui nous pousse à sortir du doute. Les exigences de la pratique

obligent en effet l'homme à dépasser ce qu'il sait et à agir comme s'il était sûr, alors même qu'il n'est pas sûr. Je doute de la valeur de la médecine, un de mes proches est malade, je suis malgré mon scepticisme obligé de me décider pour la médecine si j'envoie chercher le médecin, contre la médecine si je ne l'envoie pas chercher. Car ne pas agir, c'est encore agir, et la pratique ne souffre pas la neutralité. L'abstention est impossible. Nous sommes embarqués.

Or, le Devoir se présente à nous, le Devoir impérieux et absolu, catégorique et impératif, il faut lui obéir ou lui résister. La conscience ordonne de lui obéir, nous acceptons donc avec le Devoir tout ce qu'il postule, tout ce qu'il exige, tout ce qui le permet et le rend possible. Le Devoir exige la liberté, il postule l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu afin que l'ordre moral soit universel; nous croirons donc en même temps qu'au devoir à la liberté, à l'immortalité de l'âme, à l'existence de Dieu. Les existences métaphysiques que la raison pure ne pouvait pas certifier, la raison pratique les garantit. Ce qui, aux yeux de la science, demeurait douteux devient assuré au regard de la morale. La loi morale d'ailleurs, tout entière innée, n'est que la loi que notre volonté pose et qu'elle s'impose, elle vaut par elle-même, il faut lui obéir sans s'inquiéter ni des raisons ni des conséquences, sans y penser même; elle ne vient pas du ciel mais de notre conscience, elle n'ordonne pas les actions parce qu'elles sont bonnes, mais les actions deviennent bonnes parce qu'elles sont ordonnées; en faisant son devoir, craindre une punition ou espérer une récompense, penser seulement à une sanction, à un bonheur ou à un malheur futurs, c'est changer la pure obéissance

au devoir en un calcul misérable, c'est dénaturer la loi morale et véritablement lui désobéir.

Telles sont, en bref, les principales conclusions de la philosophie de Kant. Si nous demandons maintenant à nos contemporains ce qu'ils pensent de ces conclusions nous verrons immédiatement par là ce qui reste du kantisme.

Or, une vue même très superficielle nous fait voir que sur tous ces points personne, ou autant dire, ne fait plus siennes toutes ces propositions dont Kant avait fait les bases de tout son système.

Parcourez en effet les revues philosophiques, lisez les ouvrages de philosophie, vous verrez que personne ne soutient plus le nativisme absolu des lois de la pensée. A vrai dire, ce genre de discussions est à peu près abandonné. Autant la psychologie expérimentale a fait de progrès, autant les recherches des laboratoires de psychologie sur la formation de nos connaissances se sont accrues, autant on voit peu d'écrivains recommencer la discussion des catégories et refaire, surtout dans le sens du pur kantisme, une théorie de l'origine de nos idées. Des esprits profonds ou ingénieux, comme M. Jules Lachelier, M. Evellin ou M. Dunan, peuvent se livrer sur l'espace ou sur le temps à des efforts considérables et intéressants de dialectique, on peut dire qu'à peu près personne ne les suit plus. On n'a plus en la dialectique pure la confiance que professaient les disciples immédiats de Kant : l'intuition, qu'une philosophie purement ratiocinante s'était efforcée de bannir de la spéculation, reprend peu à peu ses droits. Puisque personne ne professe plus que l'induction soit une sorte de raisonnement logique, l'on tend de plus en

plus à voir dans l'opération inductive, au lieu d'un raisonnement discursif, un acte intellectuel *sui generis*. Nous sentons à peu près tous, même ceux qui ne sont pas compétents, qu'il y a plus de vérité vraie dans les chiffres et les mesures dont sont pleins les ouvrages de M. Binet [1], de M. Féré [2], ou les mémoires du Laboratoire de psychologie de la Sorbonne que dans tout l'effort le plus prestigieux des plus habiles dialecticiens. C'est à l'expérience que l'on en revient, et bien qu'en fin de compte ce soit toujours à la raison de dire le dernier mot, on comprend très clairement que la raison, pour bien juger, ne peut juger que sur pièces, que c'est l'expérience seule qui peut lui fournir les pièces du procès, on est ramené par là au fond de la pensée d'Aristote, et c'est pour cela que l'école de Mgr Mercier à Louvain qui, par la scolastique, se réfère aux méthodes d'Aristote, a eu si peu de peine à entrer dans le courant de la psychologie contemporaine et à s'y faire sa place, une place remarquée.

Où en est maintenant le scepticisme métaphysique? A vrai dire, dans beaucoup d'esprits il persiste encore, mais les raisons de ce scepticisme ne tiennent plus ou ne tiennent guère plus à la philosophie même de Kant. Et cela se comprend bien puisque le nativisme de Kant où s'appuyait son scepticisme est maintenant dépassé. Ceux qui se refusent aujourd'hui à formuler des conclusions sur l'existence de l'âme, du monde et de Dieu s'y refusent par des raisons inspirées par la critique, sans doute, mais par une critique qui est

1. *L'Étude expérimentale de l'intelligence*, in-8°, Schleicher, 1903.
2. *Travail et Plaisir*, gr. in-8°, Alcan, 1904.

très différente de celle de Kant. Ils estiment, par exemple, que les données sont insuffisantes pour que ces problèmes puissent être résolus, ou que ces problèmes sont insolubles par eux-mêmes, ou bien qu'ils n'ont pas de sens. A peu près personne ne professe plus que c'est à cause de la mauvaise constitution ou simplement de la constitution de notre faculté de connaître que la métaphysique est difficile, provisoirement ou définitivement impossible; on ne se défie pas de la raison en elle-même, comme faisait Kant, on se demande seulement si la raison contient bien ce qu'on dit d'ordinaire qu'elle contient et si les principes admis d'emblée par le sens commun doivent être aussi approuvés après réflexion par les philosophes. Le sens commun admet les causes finales, la raison nous oblige-t-elle à les admettre? Le sens commun dit que la cause produit son effet, la raison nous oblige-t-elle à le dire aussi et, si elle nous y oblige, qu'entend-elle au juste par là? — Telles sont les questions que se posent nos sceptiques.

Les esprits superficiels, voyant que le scepticisme métaphysique subsiste après le kantisme, l'attribuent à l'influence de la philosophie de Kant. On peut voir maintenant que ce scepticisme lui-même, en ses sources profondes, est au contraire en réaction vis-à-vis du criticisme.

Mais le courant de la pensée contemporaine tend à sortir de ce scepticisme et il va vers deux directions : et d'abord vers le monisme, un monisme tantôt réaliste et tantôt idéaliste, résolument réaliste chez des savants comme M. Le Dantec qui ressuscite à peu près tout le vieux matérialisme, idéaliste chez certains penseurs tels que M. Fouillée ou même M. Boutroux.

C'est à cet idéalisme moniste que, s'ils n'étaient pas chrétiens, MM. Jules Lachelier et Charles Dunan[1] aboutiraient à peu près infailliblement.

D'autres, comme M. Bergson ou M. Maurice Blondel, suivant les voies de Descartes, de Leibnitz, de Maine de Biran et aussi de Hume, cherchent à atteindre par l'intuition le réel profond, l'être qui persiste et qui dure, qualité et non pas quantité, et leurs analyses finissent par retrouver, en leur donnant un sens plus complet, quelques-unes des vues, des formules mêmes d'Aristote et de la scolastique. Ceux de mes lecteurs qui voudraient faire quelques rapprochements susceptibles d'être instructifs n'auraient qu'à lire le livre scolastique de la *Métaphysique des causes*[2] du regretté P. de Régnon, mon petit volume sur la *Causalité efficiente*[3] et la dissertation que M. Bergson a publiée sur le même sujet dans les volumes du Congrès de philosophie en 1900[4].

Si nous en venons maintenant à la morale, c'est ici peut-être que la faillite des solutions kantiennes se trouve le mieux accusée. Nul n'y a contribué avec plus de force que M. Fouillée. Voici longtemps déjà qu'il a admirablement désarticulé le système et en a fait voir toutes les contradictions cachées[5]. Qu'est-ce que ce Devoir mystérieux, qui refuse de se justifier, de s'expliquer, et qui exige impérieusement l'obéissance et l'exige d'autant plus que ses origines sont plus obscures? S'il s'explique, il cesse d'être catégorique, et s'il ne s'explique pas, il cesse d'être raison-

1. *Essais de philosophie générale*, in-8°, Delagrave, 1902.
2. In-8°, Retaux.
3. In-12, Alcan.
4. 4 vol. in-8°, Colin.
5. *Critique des systèmes de morale*, in-8°, Alcan.

nable. Or, comment l'homme, être raisonnable, pourrait-il être obligé à suivre une autre route que celle de la raison? Si l'on veut échapper à ce dilemme, il faut reconnaître que l'obligation, en même temps qu'elle s'impose comme obligatoire, se présente comme bonne, c'est-à-dire qu'elle n'est pas vide, mais pleine, que la conscience ne nous donne pas seulement une forme pure mais en même temps une matière précise. L'impératif abstrait tel que le rêvait Kant n'existe pas, la conscience ne nous dit jamais : Fais, sans nous dire : Fais ceci, ou : Fais cela. Ici encore c'est une intuition pleine, intuition d'une synthèse concrète qui nous donne le point de départ de la morale comme elle nous donne le point de départ de la science et de la métaphysique.

Par le fait même, le bien n'est pas séparé du devoir, il en fait partie comme raison d'être, il le justifie devant les tendances du vouloir-vivre, comme il l'explique devant la raison, et cette explication, loin de ruiner son autorité, la corrobore au contraire. Et par suite le bonheur et l'espérance, et la crainte même rentrent légitimement dans la morale et y reprennent la place qu'ils occupent légitimement dans la vie. Le sage insensible de Kant, plus inhumain encore que le sage stoïcien, n'est que le rêve abstrait d'un cerveau philosophique, un être qui, étant homme et ne pouvant, d'après les lois humaines, agir sans des émotions sensibles, prétend bannir l'émotion de toute la pratique morale, qui, sous prétexte de se conformer à la loi, se met hors la loi.

Enfin cette loi morale que Kant veut que nous nous donnions à nous-mêmes, il ne peut la proclamer comme l'œuvre de notre propre volonté législatrice

que par une équivoque véritablement indigne de son génie. Car si la volonté qui pose la loi la pose comme elle veut, par arbitraire ou par caprice, si chacun de nous peut se donner la règle de vie qu'il veut, il n'y a plus de morale ; et si la volonté ne fait que reconnaître l'existence de la loi, il est faux de dire qu'elle la pose. En réalité, dans la pensée de Kant, c'est la volonté bonne et raisonnable prise abstraitement et en soi qui pose la loi, mais cette volonté abstraite prise en soi n'est aucun de nous ; aucun de nous ne pose donc ni ne fait la loi, c'est par une équivoque abusive que la volonté de chacun de nous peut être appelée législatrice. Peut-être est-il faux de dire que nous sommes des sujets dans le royaume moral, mais si nous y sommes des citoyens libres, nous n'y sommes sûrement pas des souverains, des individus absolument autonomes et indépendants !

Lisez tous les livres de morale publiés depuis vingt ans, depuis le livre de M. Fouillée, que je citais tout à l'heure, jusqu'aux ouvrages récents de M. Lévy-Bruhl [1] et de M. Rauh [2] en passant par la *Solidarité* de M. Léon Bourgeois et les discussions de l'École de morale, sans oublier les articles de M. Brochard et du P. Sertillanges, et dites ce qui reste de la morale de Kant.

Car proclamer que l'homme est solidaire des autres hommes, qu'il a une dette sociale d'où dérivent ses obligations, c'est évidemment proclamer qu'il ne saurait être indépendant ni autonome. Et les doctrines socialistes paraissent en assez belle voie de dévelop-

1. *La Morale et la Science des mœurs*, in-8°, Alcan, 1903
2. *L'Expérience morale*, in-8°, Alcan, 1903, 2° édit. 1909.

pement pour que la thèse de la personne fin en soi, de la valeur absolue de la personne avec toutes les conséquences que les kantiens en tiraient, soit une thèse dépassée et périmée. Quel est aujourd'hui l'homme qui ne se reconnaisse et même ne se proclame « social » ? Or, qu'est-ce que cela veut dire, sinon que chaque individu humain sent autour de lui quelque chose qui le dépasse, des obligations qu'il n'a pas faites, qui lui imposent des buts distincts de lui, supérieurs à lui et qui par conséquent limitent son indépendance si elles ne suppriment pas sa liberté?

Et en même temps que les psychologues avec Ribot, Lange, Dumas, James, faisaient voir que l'homme ne peut pas agir s'il n'est pas ému, que par conséquent l'action absolument désintéressée à laquelle voulait nous obliger Kant est encore plus impossible que l'amour pur rêvé par Fénelon, les moralistes, à commencer par Renouvier, faisaient voir qu'après tout, le bonheur n'avait en lui-même rien d'immoral, et que lier à l'accomplissement de la loi une espérance ou une crainte à son non-accomplissement n'avait rien de contraire à la loi. A quoi les moralistes aristotéliciens ou chrétiens ou même positivistes tels que M. Paul Janet, M. Ollé-Laprune, M. Cresson, ajoutaient que le bonheur faisait partie intégrante de la loi puisqu'il achevait le circuit entier et par là même constituait la justice.

Quant à l'origine de l'obligation et à ses commandements pratiques, d'Auguste Comte à M. Lévy-Bruhl en passant par M. Paul Janet et par Maurice Guyau, tout le monde finit par être d'accord que c'est dans les impulsions mêmes du vouloir-vivre que se trouvent les premières racines de l'obligation, que toutes

les sciences de la vie, biologie, physiologie, psychologie, sociologie, ont leur retentissement dans la conscience et qu'elles ont le droit de nous imposer des prescriptions. De moins en moins la morale apparaît comme un système abstrait de déductions purement logiques et formelles. Et c'est cela même qui nous explique l'évolution des consciences, la diversité des morales pratiques, malgré l'unanimité remarquable du respect qu'a inspiré partout l'obéissance aux règles établies, ce que l'humanité a partout appelé vertu.

Le système de Kant était en psychologie, en logique, en morale, un système d'abstractions, une idéologie pure. C'est pour cela qu'il est mort : ses abstractions trop simples, trop divisées et trop séparées, n'ont pas pu tenir dès qu'on les a confrontées avec la complexité concrète du réel. On a vu avec évidence que cette explication par concepts abstraits n'était que mécanique, verbale et vide, vide et partant fausse. On a prononcé sur Kant la formule définitive en l'appelant : Le dernier des scolastiques [1].

II

Si nous nous en tenions là nous n'aurions accompli qu'une partie de notre tâche. Nous aurions exposé la faillite du kantisme et peut-être expliqué les raisons de sa caducité ; nous n'aurions pas expliqué comment il se fait que tant de personnes, parmi lesquelles il n'y a pas que des gens peu éclairés, croient encore

1. Pour être tout à fait juste il eût fallu dire : « des scolastiques *nominalistes* ».

reconnaître dans la pensée contemporaine l'influence du kantisme ou, comme a dit l'un d'eux, des « infiltrations kantiennes ». C'est que peut-être en effet y eut-il dans le kantisme quelque chose qui a survécu à la faillite du système. Mais peut-être aussi ce qui a survécu est ce qui devait survivre, ce qui, une fois acquis par l'intelligence ou par la conscience humaine, ne pouvait plus être aboli, demeurait par conséquent indépendant de tout système et pouvait entrer dans tous les cadres, pourvu que ces cadres fussent solides et bien conformés, aussi bien et mieux peut-être dans ceux de l'aristotélisme que dans n'importe quels autres.

Pour se rendre compte de ce fait, il faut reprendre les choses d'un peu haut et rappeler comment la philosophie scolastique a succédé à la philosophie ancienne, comment le cartésianisme est venu après la philosophie scolastique, le kantisme après le cartésianisme, et comment le kantisme enfin a dû céder la place aux approfondissements progressifs de la pensée.

Les anciens et parmi eux le plus grand de tous, Aristote, ont élaboré une philosophie sur les données immédiates du sens commun. Nous voyons des mouvements, des couleurs, des formes, des hommes, des animaux, des plantes, une terre, un monde, expliquons ce que nous voyons. Nous expliquerons de même toutes les autres données de l'expérience et des sens. On distingue alors du stable et du mobile, du général et de l'individuel, de la forme et de la matière, de l'acte et de la puissance, des modalités diverses de causes. La physique et la métaphysique d'Aristote ont analysé et approfondi toutes ces notions avec un

sens remarquable de la réalité immédiate. Puis ses successeurs, ses contradicteurs et surtout les académiciens, les sceptiques et ses propres commentateurs travaillèrent à éclaircir, à fixer, à définir ces notions, que les scolastiques trouvèrent toutes constituées à l'état de concepts abstraits.

La scolastique s'appliqua à analyser ces concepts, à les faire servir à l'édifice de la philosophie chrétienne, elle les soumit à une élaboration admirable, leur appliqua ses divisions, ses subdivisions, ses distinctions, sous-distinctions et contre-distinctions, si bien qu'on trouve dans le plus grand des scolastiques, je veux dire saint Thomas, une réponse conceptuelle abstraite à presque toutes les questions qu'un philosophe peut se poser. Servi par un admirable bon sens, par une divination exquise de la précision et de la mesure, par une intelligence à la fois droite et subtile, habitué d'ailleurs à la vie intérieure, ayant le don de l'observation et des visions du réel, il a élevé un édifice étonnant par sa grandeur, par ses aménagements et ses proportions. Beaucoup moins intellectualiste que ses disciples ne l'ont dit, voyant clairement et proclamant qu'avant l'intelligence il y a la vie, il n'a séparé que par méthode l'intelligence de la volonté et la volonté de l'intelligence, il a de la même plume et du même cœur écrit la *Somme* et les hymnes de la fête du Saint-Sacrement :

Se nascens dedit socium,
Convescens in edulium ;
Se moriens in pretium,
Se regnans dat in præmium.

Et encore :

Dedit fragilibus
Corporis ferculum,
Dedit et tristibus
Sanguinis poculum.

Et c'est lui aussi qui, dans son Commentaire de Denis l'Aréopagite, a écrit : *Deus est ignotum,* IGNOTUM au neutre.

A côté de lui Duns Scot, presque aussi admirable, quoique peut-être moins pondéré, a mis l'accent sur la volonté, tandis que saint Thomas le mettait sur l'intelligence, mais sans que ni l'un ni l'autre aient été ce que l'on appelle aujourd'hui des intellectualistes ou des volontaristes. Charles Secrétan, en particulier[1], nous a présenté de la philosophie de Duns Scot une involontaire caricature.

Après ces grands hommes, leurs disciples et commentateurs s'attachèrent à expliquer les mots et les phrases. On perdit de vue les choses et peut-être les concepts mêmes pour ne plus s'attacher qu'aux mots. De là, à la fin de la scolastique, le triomphe du nominalisme.

Ce triomphe prépare la voie aux rhéteurs de la Renaissance, et quand Descartes étudiait la philosophie, les bons esprits devaient à peu près tous dire comme lui : La philosophie enseigne à parler vraisemblablement de tout sans avoir rien appris, et puisque les philosophes ne s'entendent point, c'est qu'il n'y a apparemment aucune démonstration philosophique véritablement certaine.

Cependant, dès la fin du XV[e] siècle et durant tout

1. *Philosophie de la liberté*, 2 vol. in-8°, 13[e] édit., Paris et Genève, 1879

le XVI[e], les découvertes scientifiques s'étaient succédé qui remaniaient l'idée que l'homme se faisait du monde. Gilbert, Léonard de Vinci, Galilée, découvraient les méthodes de la physique. Ce n'était plus à l'esprit humain de dicter des lois à la nature, c'était à la nature de dicter à l'esprit humain la formule des lois physiques. Le savant ne devait plus qu'écrire sous la dictée de la nature. L'idée devait se soumettre au fait, le concept se modeler sur le réel. L'objet dictait ses lois au sujet. On nous dit souvent que la métaphysique du moyen âge fut objectiviste : peut-être, mais à coup sûr elle fit une science subjective, et le progrès qui a fondé la science moderne a consisté à tirer la science de l'expérience, à en faire une synthèse objective, quelque chose de positif, au lieu d'une construction métaphysique et par conséquent subjective.

Descartes voulut imiter les physiciens, fonder la métaphysique, non sur un concept, mais sur une réalité, non sur une idée, mais sur un fait, et non pas sur un fait brut donné tel quel par le sens commun, mais sur un fait primitif, simple, élaboré par l'analyse et la réflexion, ayant, quoique demeurant concret, tous les caractères de l'idée, réalisant par conséquent dans l'intuition — *simplici mentis intuitu* — la synthèse de l'idée et du fait. Ce fait premier est la pensée où se trouve l'être. Je pense, donc je suis. A peine at-il touché ce tuf de la réalité philosophique que Descartes, pressé de construire en dix pages toute sa métaphysique, revêt ce fait-idée de toutes les propriétés du concept mathématique et se met aussitôt à élaborer, sur le modèle des constructions scolastiques et avec leurs formules mêmes, une métaphy-

sique abstraite et conceptuelle. En un tourne-main, l'âme, Dieu, la certitude, les lois de l'univers, tout est établi ou rétabli.

Descartes ne doutait pas, au fond, de la vérité des dogmes scolastiques, il est resté toute sa vie l'excellent élève de son professeur de La Flèche ; il voulut seulement appliquer aux concepts métaphysiques les règles rigoureuses qui président aux concepts mathématiques, il voulut donc « n'admettre pour vrai que ce qui serait tellement clair et distinct que l'on n'eût plus aucune occasion de le mettre en doute ». Or, sur l'autorité de son maître de La Flèche, il se tenait pour certain que les concepts métaphysiques se prêtaient à une telle clarté, à de telles distinctions. Descartes, poussant jusqu'au bout dans la route incontestablement ouverte par la scolastique, ne se proposait rien moins que d'exclure de la philosophie toute possibilité de doute et pour cela de faire évanouir toute espèce d'obscurité, d'exorciser le mystère.

Tout notre XVIIIe siècle, le « siècle des lumières », comme il s'appelait, tout l'*Aufklärung* allemand, furent en ce point cartésiens, et M. Berthelot l'était encore quand il écrivait, il y a quelques années seulement : « Le monde est aujourd'hui sans mystères ».

Les chrétiens, les mystiques, protestèrent sans doute contre cette prétention de la lumière humaine à pénétrer les divins mystères, mais en même temps et par une tout autre voie la philosophie empirique montra que le mystère demeurait blotti au fond des faits en apparence les plus naturels. L'intelligence elle-même, dirent-ils, est mystérieuse, et mystérieuses les opérations par lesquelles nous associons, réunissons les sensations pour en faire des idées, les idées

pour en faire des jugements. Nous ne savons que ce que nous sentons, que ce que nous pensons, et c'est un grand problème que de savoir si le monde extérieur existe, un problème plus difficile à résoudre que celui de l'existence de Dieu, dit Locke. Dieu existe, dit Berkeley, et l'esprit existe, c'est la matière qui n'existe pas, et Hume conclut que rien n'existe, ni le monde, ni l'âme, ni Dieu, rien que le phénomène, le fait de conscience présent.

Nous voici de nouveau revenus au sujet pur, il n'y a pas d'objets, tout par conséquent est subjectif, il n'y a ni science ni métaphysique.

C'est à ce point que vient Kant. Il croit que la science existe, qu'il y a des liaisons nécessaires de pensées, il se demande seulement quelle est la valeur de ces pensées hors de l'esprit, il conclut, comme nous l'avons déjà vu, qu'il n'y a aucun moyen de savoir si ces pensées ont une valeur ou si elles n'en ont aucune, si elles correspondent ou si elles ne correspondent pas à quelque chose hors de l'esprit, et la raison qu'il en donne est celle-là même sur laquelle Descartes et tous les scolastiques s'appuyaient pour prouver la valeur de la pensée. La scolastique disait : Puisque la conclusion d'une démonstration est nécessaire, il s'ensuit qu'elle est vraie hors de l'esprit aussi bien que pour l'esprit. Ce à quoi Kant réplique : C'est précisément parce que la conclusion est nécessaire pour l'esprit qu'elle peut n'être pas vraie hors de l'esprit.

On ne peut nier la force de la position de Kant, mais cette force n'est qu'apparente, car elle ne vaut que contre des intellectualistes purs ou pour des nominalistes, pour des scolastiques dégénérés. Tous ceux

qui, suivant les voies tracées par Aristote, reprennent contact avec le réel, basent leur pensée sur des intuitions concrètes et en tirent leurs principes, ont le droit de dire, parce qu'ils l'ont expérimenté, que leur pensée porte plus loin qu'elle-même parce qu'elle n'est et ne se sent qu'un moment de l'évolution vitale, le point central et lumineux d'une réalité vivante qui. par-delà la pénombre et jusque dans l'ombre obscure, rayonne et s'étend. Mais, pour ce faire, il ne faut plus chercher les intuitions dans les apparences ou les données du sens commun. Il faut, suivant en cela Descartes et Maine de Biran, aller chercher cette réalité vivante là seulement où l'on peut éprouver son existence concrète et en découvrir les lois, c'est-à-dire dans la conscience et dans la pensée. C'est ce qu'ont justement fait, chacun en leur sens et pour leur compte, mais avec un éclat égal, MM. Bergson et Maurice Blondel. C'est par l'extérieur qu'a commencé la connaissance humaine, c'est par l'intérieur qu'elle se continue : *per exteriora ad interiora.* Ce qui nous est le plus et le mieux connu, ce n'est pas le monde, c'est nous-mêmes.

Et il est vain de chercher tout à fait hors de nous des causes à nos pensées comme des raisons à nos actions, rien de ce qui nous demeure totalement extérieur ne peut rien causer en nous — quand on veut bien y réfléchir, on voit que c'est une simple tautologie, une vérité de M. de La Palisse ; de même, rien d'extérieur ne peut nous convaincre ni nous obliger, il faut, de quelque façon que ce soit, que les objets soient pensés pour qu'ils nous affectent, il faut que l'ordre ou que le commandement nous paraissent raisonnables pour que nous nous sentions obligés vis-à-vis d'eux.

La pensée humaine est autonome en ce sens que rien ne peut s'imposer à elle qui n'ait fait devant elle valoir ses titres et de quelque manière ne se soit justifié pour elle. Et ainsi un irréductible mystère subsiste pour nous. Un inconnu et même un inconnaissable. Nous ne savons le tout de rien, et sans doute nous savons quelque chose, mais tout ce que nous savons nous le savons en fonction de nous. De là la relativité de la connaissance humaine.

Mais cette relativité que la pensée contemporaine voit si clairement et qui lui fait dire qu'il ne faut jamais confondre la vérité en nous et le vrai en soi, n'empêche pas que nous ayons des connaissances, des certitudes, des connaissances assurées, des certitudes légitimes. L'expérience nous montre en effet que nos déductions logiques trouvent dans l'expérience des effets qui leur correspondent, que nos calculs réussissent ; ce « succès », comme eût dit Leibnitz, nous garantit l'accord du monde de l'expérience et du monde de la pensée. Nous avons donc le droit de nous servir de nos conceptions pour diriger nos actions. Le rôle de l'intelligence apparaît ainsi bien clair, c'est un rôle de servante et non pas un rôle de reine; l'intelligence ne luit pas pour elle-même, mais pour éclairer la route, le but de la vie n'est ni la contemplation ni même l'action, c'est la vie elle-même avec tous ses développements, toutes ses intensités et toutes ses ascensions.

Voilà donc ce qui a traversé la philosophie kantienne et qui a subsisté après la faillite du kantisme, c'est la relativité de la pensée, c'est la réintégration des droits du mystère, c'est la subordination de l'intelligence pure à des fins plus hautes, et c'est enfin

la tendance critique, le besoin qu'éprouve la raison de n'admettre que ce qui est non pas absolument intelligible mais raisonnable, les exigences intérieures qui obligent la conscience à ne se soumettre qu'à ce qu'elle reconnaît comme obligatoire.

Personne à cette heure n'est subjectiviste, c'est Auguste Comte qui a triomphé de Kant[1], le fait comme toujours a eu raison de l'idée, car l'idée n'a de valeur que quand elle se modèle sur le fait; mais personne non plus n'est purement objectiviste, et il ne se trouve plus personne pour affirmer que les choses sont tout à fait comme nous les pensons, sans quoi il faudrait qu'on dise que le soleil qui est dans la pensée est en tout semblable à celui qui est dans le ciel, ce qui serait quelque peu gênant.

Si l'esprit critique exige des preuves, si parfois il démolit des édifices systématiques, on comprend le trouble où sont les fourmis dont on a ainsi dérangé la fourmilière, mais vraiment l'esprit critique et Kant doivent-ils être pour cela regardés comme criminels ? Est-ce que saint Thomas, en traitant de la vertu de prudence, ne parle pas comme de vertus de la *cautio,* qui fait qu'on n'accepte rien que sous bénéfice d'inventaire et de l'*eustochia,* qui fait qu'on n'affirme rien au delà de ce qu'on sait? Et si cette *cautio* et si cette *eustochia* démolissent des fourmilières, est-ce que cela prouve contre leur mauvais esprit ou contre la solidité des fourmilières? Loin d'être imprégné de subjectivisme, le véritable esprit critique s'en donne garde au contraire, car

1. Rien ne le prouve mieux que la curiosité qui s'attache à la pensée du fondateur du positivisme et qui s'est traduite en particulier par les fortes et éloquentes études de M. Brunetière.

il cherche des preuves, des preuves qui s'imposent à lui et ne viennent pas de son fonds personnel et subjectif. Ce n'est pas ce que l'on veut croire qu'on doit regarder comme vérité, mais ce que l'on ne peut pas refuser de croire sans se mentir à soi-même et sans être déraisonnable. Aussi l'esprit critique a-t-il produit de grands progrès dans les sciences : si la critique des textes paraît souvent subjective et si elle se nomme ainsi, elle ne devient vraiment scientifique qu'au moment où elle cesse de l'être. Et sans doute il se pourrait que les raisons que les incompétents nomment subjectives, parce qu'ils ne peuvent les apercevoir, fussent précisément objectives aux yeux des gens compétents, mais il en n'est pas moins vrai que le critique est dans l'obligation de faire valoir auprès de ses pairs ses propres raisons. Car la science présente encore ce nouveau caractère d'objectivité, c'est qu'elle est impersonnelle et par conséquent sociale. Une vérité que l'assentiment social des gens compétents n'a pas confirmée n'a pas encore le caractère de la vérité scientifique.

Mais c'est la raison qui se convainc elle-même — et qui donc en dehors d'elle pourrait le faire? — et de la réussite des expériences, et de la solidité des raisonnements, et de l'exactitude des calculs et de la réalité de l'assentiment social.

Et de même, c'est la conscience qui seule reconnaît l'existence, l'étendue, la valeur de ses propres obligations. Car quelle conscience pourrait-on aller chercher pour obliger la conscience? Mais de ce que la pensée et la conscience ne s'étendent pas hors d'elles-mêmes, ne peuvent non plus en sortir, il ne s'ensuit pas qu'elles n'atteignent rien de mieux et ne sachent

rien de plus. Il ne faut pas se les représenter comme des espaces limités et exclusifs, comme des maisons, des chambres ou des boîtes, comme des quantités, mais comme des vitalités qualitatives qui dans le moins peuvent discerner le plus, dans l'altéré le pur, dans l'imparfait le parfait, dans l'inférieur le supérieur. C'est ainsi que la raison détermine l'être, ses propres principes, l'objectivité raisonnable et scientifique; c'est ainsi que la conscience découvre et le devoir et la loi, et c'est ainsi que la raison et la conscience découvrent Dieu, que la vie s'attache à l'éternel Vivant. *Per interiora ad superiora.*

Ces mots que je viens de rappeler sont de saint Bonaventure[1]. Ils expriment la méthode de ce grand théologien et de ce grand saint. C'est une méthode analogue que l'on a depuis appelée méthode d'immanence, mot que j'aime peu parce qu'il paraît exclure la transcendance. Cette méthode n'est pas kantienne, elle est humaine, elle est aristotélique, elle est chrétienne.

Ce qui subsiste du kantisme après la faillite du système, c'est simplement l'esprit critique, la relativité à la fois et la valeur de la pensée, les droits du mystère, les exigences de la pratique, la subordination de l'intelligence aux faits, à la société, aux nécessités et aux besoins de la vie, c'est-à-dire des éléments qui, s'ils se sont rencontrés chez Kant, ne doivent pas moins se trouver dans n'importe quel autre système pourvu seulement qu'il se réclame de la raison.

Après Descartes, après Leibnitz, après Hume, après Kant, après Maine de Biran, on ne reviendra pas à

1. Cf. les derniers chapitres de l'*Itinerarium.*

une simple philosophie des concepts abstraits, à une analyse purement conceptuelle de l'esprit. Grâce aux psychologues modernes, nous avons saisi, au moins en partie, la complexité, la richesse de la vie synthétique de l'esprit. Nous sommes loin des trois facultés célèbres et de leur engrènement mécanique. Et cela même a une importance pour la théorie de la connaissance. Nous ne pouvons plus dire que l'intelligence à elle seule, avec ses lois propres et nécessaires, constitue le jugement et l'affirmation. Nous savons que dans tout jugement il entre autre chose : des tendances, des émotions, des éléments de la volition. Il n'y a jamais eu de jugement formulé par l'intelligence pure et nue telle que la conçoivent dans l'abstrait les néo-scolastiques, pas plus qu'il n'y a jamais eu d'acte de volonté sans idée et sans émotion. Ce ne sont pas les jugements tels qu'ils pourraient être, ou, si l'on veut, tels qu'ils devraient être qui entrent dans nos connaissances, mais les jugements tels qu'ils sont. Et les véritables subjectivistes ici sont ceux qui ne veulent pas soumettre leur conception au fait tel que la psychologie le révèle. Car quand on modèle le fait sur l'idée, on suit précisément, ainsi que nous l'avons vu, la méthode subjective, tandis que l'objective consiste à modeler l'idée sur le fait.

On ne reviendra pas davantage à une philosophie des concepts fournis par le sens commun ; mais, sur des données plus exactes, on peut élaborer de nouveaux concepts et les coordonner en systèmes dont les lignes architecturales seront, si l'on veut, toutes semblables à celles des systèmes d'autrefois. Force, matière, acte, puissance, causes diverses, quantité, qualité, substance, accident, les cadres restent les mêmes,

et ce qui fait la merveille de l'aristotélisme, c'est que ces cadres peuvent aisément se prêter à toutes sortes de contenus. Mais pour parler son langage, si la forme en est excellente et commode, l'antique matière doit en être profondément remaniée. On peut soutenir que l'aristotélisme demeure le vrai, et pour ma part je le croirais volontiers, car je l'ai trouvé toujours souple et commode pour contenir tous les faits nouveaux, toutes les acquisitions de la pensée, toutes les directions de l'action, mais c'est à la condition que la plus grande partie des définitions soient changées. Et cela, j'espère, ne scandalisera personne de ceux qui se souviennent que saint Thomas, tout en gardant les méthodes d'Aristote, a considérablement amendé ses solutions.

Et ainsi notre conclusion tient en trois mots : le kantisme est mort, l'esprit de relativité critique demeure vivant et l'aristotélisme reste possible.

1904.

IV

CERTITUDE ET VÉRITÉ

I

Tous les hommes admettent qu'il y a des propositions vraies et des propositions fausses. Je suis assis à ma table et j'écris, voilà qui est vrai. Il fait nuit, voilà qui est faux. $2 + 2 = 4$, voilà qui est vrai; $2 + 2 = 5$, voilà qui est faux. Il est vrai que l'angle de réflexion de la lumière est égal à l'angle d'incidence, et il est faux que ces angles ne soient pas égaux. Il est vrai que Jules César a existé, et il est faux que Napoléon soit mort à Paris. Il est vrai que tout ce qui se fait est fait par quelque chose, et il est faux qu'il arrive quoi que ce soit sans une cause. — Il ne semble pas qu'un sceptique même, dans la pratique ordinaire de la vie, voulût assimiler ces deux sortes de propositions. Un disciple de Pyrrhon et de Sextus Empiricus l'essaierait sans doute, mais où sont à cette heure les Pyrrhoniens orthodoxes et systématiques? Il paraît donc qu'on peut regarder comme accordée cette proposition : Il y a du vrai et du faux.

Les propositions vraies sont celles qui ressemblent à celles-ci : Tout ce qui se fait est fait par quelque

chose; $2 + 2 = 4$; l'angle de réflexion est égal à l'angle d'incidence; je suis assis à une table; Jules César a existé.

Les propositions fausses sont celles qui ressemblent à celles-ci : Il y a des faits qui se produisent sans cause; $2 + 2 = 5$; il fait nuit (quand on voit le jour); Napoléon est mort à Paris; l'angle de réflexion n'est pas égal à l'angle d'incidence.

Le problème de la vérité consiste à rechercher ce qui, dans les propositions de la première catégorie, leur mérite le nom de *vraies;* ce qui mérite le nom de *fausses,* aux propositions de la deuxième catégorie. Le problème de la vérité ne consiste pas à se poser la question de l'existence de la vérité, il consiste à se demander ce qui distingue la vérité de l'erreur. On ne se demande pas si la vérité est, mais ce qu'elle est, *non an sit sed quid sit.* Que la vérité soit, qu'il y ait de la vérité, c'est ce qui n'a jamais au fond été contesté sérieusement, même par les sceptiques, car toutes les subtilités, parfois très ingénieuses, amassées par Pyrrhon et recueillies par Sextus, supposent toutes précisément ce qu'elles paraissent vouloir nier, à savoir l'existence de propositions dénommées vraies. Il y a du vrai, quelques-unes parmi les paroles humaines méritent le nom de vraies : telle est la proposition, non seulement de sens commun, mais d'universel consentement dont nous partons. C'est précisément la différence que tous les hommes, au moins dans la pratique de la vie, mettent entre le vrai et le faux qu'une théorie de la vérité se propose d'expliquer. Cette différence existe en fait. Il s'ensuit que toute théorie, tout essai d'explication qui aboutirait à supprimer cela même que l'on se propose

d'expliquer, à savoir la différence entre le vrai et le faux, serait par cela seul inacceptable, car le principe qui s'impose à toute recherche, c'est que la recherche ne peut pas supprimer le fait qu'elle s'est proposé d'expliquer.

En même temps et par le fait même que nous distinguons les propositions vraies des propositions fausses, nous savons quelles sont les vraies, quelles sont les fausses. Si vous demandez à un homme en plein jour s'il sait qu'il est vrai qu'il fait jour, il sourira probablement de votre naïveté, mais il répondra qu'il le sait. Cet homme, qui représente le sens commun, sait donc ce qui fait que le vrai est vrai, et par cela même, il sait aussi ce qui fait que le faux est faux.

Mais comment le sait-il? De façon probablement fort confuse. Il sent la présence de la vérité bien plutôt qu'il ne sait sa définition. Cependant si on le pousse, si on le presse de questions et qu'on le force à répondre, on engagera à peu près le dialogue suivant :

— Pourquoi dites-vous qu'il est vrai qu'il fait jour et faux qu'il fait nuit?

— Parce que je le vois.

— Alors tout ce que vous voyez est vrai?

— Sans doute.

— Cependant, la nuit, vous voyez en rêve des choses qui ne sont pas vraies?

— Oui, mais on dort.

— Éveillé ou non, il y a donc des choses qu'on peut voir sans que pour cela ces visions soient vraies?

— Quand on dort, ce qu'on voit ça n'existe pas.

— Ce que vous voyez est donc vrai si ça existe?

— Évidemment.

— Nous pourrons donc dire que le vrai c'est ce qui existe, que ce que nous disons est vrai quand cela exprime quelque chose qui existe?

— Sans doute.

— Et ce qui existe étant cela même que l'on appelle « réalité », ce que nous disons sera vrai quand cela correspondra à une réalité.

C'est ainsi ou de façon bien voisine que l'on arrive à cette première vue — que je n'ose encore appeler une définition — de la vérité : le vrai dans notre esprit ou dans notre parole, expression de notre esprit, c'est une correspondance avec la réalité.

Mais, arrivés à ce point, il faut aussitôt répondre à cette question : Qu'est-ce que la réalité? Qu'est-ce qu'être réel? Toute proposition, par cela seul qu'elle exprime un état de notre esprit, par cela seul qu'elle est formulée, a une existence et même une réalité. Cette proposition $2 + 2 = 5$ a beau être fausse, c'est une proposition. Mais cette sorte d'existence ne suffit pas à faire que cette proposition soit vraie puisqu'elle est fausse, il faut donc que la vérité de la proposition dépende de quelque chose qui ne soit pas cette proposition même. Ainsi il est vrai qu'il fait jour, non pas seulement parce que je vois le jour, mais parce que le soleil est encore au-dessus de l'horizon, et, dès lors, les maisons, les arbres, les animaux, les hommes sont visibles sans qu'on ait besoin d'avoir recours à des lumières artificielles. Le réel, c'est ce quelque chose, qui est distinct de la proposition, mais qui, selon que la proposition lui correspond ou ne lui correspond pas, rend la proposition vraie ou fausse, c'est ce qu'on appelle la réalité. Le réel, c'est

ce qui, par sa conformité avec la pensée, fait que la pensée est vraie.

Il semble bien cependant que nous tournions dans un cercle : Le vrai, disions-nous, c'est ce qui dépend du réel. Et maintenant nous disons : Le réel, c'est ce dont le vrai dépend. Nous définissions tout à l'heure le vrai par le réel, et à présent nous définissons le réel par le vrai. Nous n'avons pas fait un pas. Nous n'avons fait, au moins il le semble, que piétiner sur place en tournant en rond sur nous-mêmes.

Cependant l'apparence est fausse. Car si, après cette analyse, nous ne savons pas tout à fait ce qu'est le vrai, ce qu'est le réel, tout au moins nous savons que le réel et le vrai sont deux termes en étroites relations, tellement qu'il semble que les deux termes se conditionnent l'un l'autre, puisque notre analyse nous a amené à les définir tour à tour l'un par l'autre. Cependant il ne serait pas tout à fait exact de dire qu'ils se conditionnent l'un et l'autre tout à fait de même manière. Car le réel est la condition de l'existence du vrai, une proposition n'est vraie que parce qu'elle concorde avec du réel ; tandis que le vrai est la condition de la connaissance du réel, une réalité quelconque, par exemple, la lumière du jour, n'est connue qu'autant qu'elle donne lieu à une proposition ou à un état de conscience susceptible de s'exprimer dans une proposition. Des deux termes, il semble donc que l'un puisse à la rigueur exister sans l'autre, car on peut exister sans être connu, il peut y avoir existence sans qu'il y ait connaissance de cette existence, une île peut se trouver dans l'immensité du Pacifique, perdue au milieu des mers d'herbages, sans qu'aucun navigateur l'ait jamais

aperçue, et il y a dans les entrailles de la terre, dans celles des astres, des amas de corps divers qu'aucune conscience, semble-t-il, ne s'est jamais représentés. Mais la réciproque n'est pas vraie, on ne peut connaître que ce qui est, il ne peut y avoir connaissance sans existence. Le réel est donc un terme premier, et le vrai n'est que secondaire et dérivé. Il faut être avant que d'être connu.

Savons-nous maintenant ce que c'est que le réel? Nous savons que le réel est et que la connaissance, pour être, a besoin de son existence. C'est donc son existence qui conditionne la connaissance, il faut donc que le réel soit connaissable, ou autrement il n'y aurait jamais connaissance, puisque conditionner la connaissance, c'est précisément être connaissable. Et il y a de la connaissance, puisqu'il y a du vrai, il y a du réel et du réel connaissable. Mais, cependant, n'oublions pas que le réel n'est et ne peut être connu que par la connaissance, que par des jugements de l'esprit, par des représentations de notre conscience. En lui-même et considéré isolément, il est inconnu, il est X et même il l'est irrémédiablement; s'il demeurait isolé, il serait autant dire inconnaissable. Car il ne peut sortir de son inconnu que lorsqu'il entre en relations avec la conscience, avec la représentation, avec les jugements, avec la proposition, pour tout dire avec l'esprit. L'esprit à son tour, s'il n'avait rien à connaître, rien à se représenter, serait vide, resterait vide, ne serait rien. Le réel, la chose qui ne serait qu'à titre de chose, qui resterait totalement inconnu à tout, serait à peu près comme s'il n'était pas; de son côté l'esprit, s'il demeurait vide, sans connaître, ne serait plus rien, en tout cas

ce ne serait pas un esprit, mais tout au plus une chose. Le réel sans l'esprit n'est que la possibilité d'être connu; l'esprit sans le réel n'est que la possibilité de connaître. Les deux termes : chose et esprit paraissent inséparables. Dans la vérité profonde, on ne connaît pas d'abord les choses puis l'esprit, ou d'abord l'esprit puis les choses, ce qu'on connaît tout d'abord, à vrai dire même, la seule chose qu'exprime la connaissance, c'est le vrai, c'est-à-dire la relation de la proposition au réel, de l'esprit et de la chose. Ce n'est que par une analyse, et peut-être par une abstraction, que la connaissance se décompose en deux termes : la proposition et le réel, le sujet qui connaît et l'objet qui est connu, l'esprit et la chose.

C'est en s'appuyant sur cette analyse et peut-être sur cette abstraction, c'est en exagérant l'autonomie et l'importance de chacun des deux termes de la relation, qu'on a rendu très difficile, sinon tout à fait impossible à résoudre la question de la vérité et celle qui lui est voisine, la question de la certitude.

Aussi voit-on que cette question a pris une importance d'autant plus grande que l'on a davantage distingué et séparé l'esprit et les choses, le sujet et l'objet.

II

Dès que la réflexion s'est appliquée à la connaissance, on a dû distinguer le connaissant de ce qu'il connaît, ce que les modernes appellent le sujet et l'objet, le sujet étant le connaissant et l'objet étant le connu. Les Pyrrhoniens et Gorgias avant eux

avaient longuement insisté sur la difficulté qu'il y a à établir une relation certaine, assurée, irréformable, entre le connu et le jugement de connaissance. Ils s'efforçaient de disjoindre, de dissocier les deux termes, d'exagérer la distinction au point de la convertir en séparation et même en opposition. A vrai dire, ils n'y sont jamais parvenus, et même dans les plus hardies et les plus subtiles discussions de Sextus Empiricus, on ne trouve pas la dualité, devenue classique chez les modernes, du sujet et de l'objet. Les sophistes distinguaient l'être du paraître et disaient que nos jugements, ne pouvant exprimer que ce qui nous paraît, ne peuvent jamais reproduire ce qui est. Mais l'être dont parlent les sophistes n'est pas exactement l'objet tel que le conçoivent les modernes, ce n'est pas la chose, le réel par opposition à la pensée, c'est l'immobile par opposition au mobile, ce qui fait la durée ou la perpétuité des choses, ce qui est commun aux divers êtres concrets et constitue ainsi le genre auquel ces êtres appartiennent et auquel les philosophes tels que les Éléates prétendent réduire toute existence. Platon, pour ruiner l'argumentation sophistique, affirme que les genres seuls existent, que la catégorie du paraître n'a aucune valeur : les hommes individuels n'existent pas, seule existe l'humanité, l'idée de l'homme; ce qui fait que Socrate est homme, c'est sa participation au genre, c'est ce qu'il a en lui-même de l'humanité en-soi. L'Idée c'est l'être en-soi, et précisément Platon donne à l'être en-soi le nom d'idée, afin que, cette idée étant reproduite dans l'esprit humain, on ne puisse plus dire que la connaissance est suspecte, car il n'y a plus entre la connaissance et l'être cette sé-

paration dont arguaient les sophistes. La connaissance est l'être lui-même, l'être en-soi perçu directement, l'idée demeure idée, c'est-à-dire être dans l'esprit humain aussi bien qu'en elle-même.

Aristote ne pense pas pouvoir regarder l'idée platonicienne comme étant l'être en-soi. Il estime que la connaissance exprime une relation entre l'intelligence et l'être, que l'intelligence s'assimile à l'être même, qu'elle devient les êtres, qu'elle revêt leurs formes parce qu'elle est indifférente à toute forme. L'essence de l'être est appréhendée intuitivement par l'intellect et l'intellect n'y mêle rien d'étranger. La connaissance est donc ici encore la reproduction de ce qu'il y a d'essentiel dans l'être. La différence entre Aristote et Platon est d'ordre ontologique bien plutôt que d'ordre logique. Comme Platon, Aristote professe qu'il n'y a de science que du général, que le général seul est intelligible ; comme Platon encore, Aristote enseigne que l'intelligible ou le général constitue l'essentiel de l'être ; il ne se sépare de Platon que lorsqu'il s'agit d'attribuer l'existence : Aristote ne l'attribue qu'à l'individuel et au concret, tandis que Platon la réserve au général, à l'abstrait, à l'intelligible. Pour Platon, l'intelligible est à la fois l'objet du connaître et tout ce qu'il y a de réel dans l'être ; pour Aristote, l'intelligible est objet du connaître, il n'est pas tout l'être. Par la sensation nous connaissons le concret ; par l'intellect nous connaissons l'abstrait, et dans les deux cas il y a assimilation du connaissant au connu : le sens devient le sensible, c'est-à-dire l'être individuel concret, comme l'intellect devient l'intelligible, c'est-à-dire l'essence générale abstraite. C'est la grande théorie de

l'assimilation que reprendra plus tard la scolastique[1].

Aux yeux des Épicuriens, il n'y a pas assimilation de l'esprit par l'être, mais comme l'esprit n'est rien, ce sont les êtres mêmes qui, selon la doctrine des εἴδωλα, viennent loger dans l'âme et constituer l'esprit. Les Stoïciens enseignent que l'être est essentiellement force en tension ; l'esprit, pour connaître véritablement, devra se rendre semblable à l'être ; pour cela, il n'aura qu'à développer par l'effort son énergie. Sa tension le rectifiera et lui permettra de coïncider exactement avec la rectitude absolue de l'être. C'est contre les Stoïciens que disputent les analystes subtils de l'Académie, les Arcésilas et les Carnéade qui, partant des données mêmes qu'adopte le stoïcisme, montrent que rien ne peut jamais garantir que l'esprit est arrivé à une tension suffisante pour coïncider vraiment avec l'être, tout au plus peut-on dire que l'esprit s'en approche plus ou moins ; or, ces approximations ne peuvent engendrer que la probabilité, une probabilité plus ou moins grande, mais non pas la certitude. C'est surtout, semble-t-il, avec la moyenne et la nouvelle Académie que la question de la vérité se transpose et qu'au lieu de discuter directement sur l'accord de la pensée avec l'être, on s'attache surtout à élucider la question de la confiance plus ou moins assurée et légitime que l'esprit a en lui-même. On parlera désormais de certitude beaucoup plus que de vérité. Et en effet, il n'est pas douteux que pour savoir ce que c'est que la vérité, l'esprit a besoin d'abord de savoir qu'il

1. Voir plus haut, II, *Généralisation et induction*, § I, p. 36.

la possède. C'est précisément cette connaissance de la possession de la vérité que l'on nomme certitude. L'esprit est certain parce qu'il est dans le vrai, mais il ne connaît qu'il est dans le vrai que parce qu'il se sait certain. En dehors de l'état de certitude, il n'y a pas d'affirmation ferme, de jugement prononcé par l'esprit, il ne saurait donc y avoir de vérité. L'esprit n'est dans le vrai qu'à la condition d'être certain. La certitude est la condition d'existence de la vérité.

Transportée sur ce terrain, la discussion se renouvelle. Elle est à la fois plus facile et plus décisive. Elle est plus facile, car, portant maintenant sur la nature de certains états psychologiques, il semble bien qu'on puisse plus aisément discerner les caractères de ces états qu'en découvrir toute la portée ontologique. Elle est plus décisive, car, examinant une des conditions nécessaires de la vérité, on pourra aboutir à des conclusions définitives toutes les fois qu'on pourra montrer que, la condition manquant, le conditionné doit aussi manquer. Mais c'est bien aussi ce qui rend la transposition dangereuse pour les dogmatiques, car, dès que leurs adversaires auront établi qu'il n'y a pas certitude, ils devront, eux aussi, admettre qu'il n'y a pas non plus vérité, tandis que de ce qu'ils auraient, eux, dogmatiques, établi l'existence de la certitude, il ne s'ensuivrait pas nécessairement que la vérité existe. En effet, la certitude est bien une condition nécessaire, mais non pas une condition suffisante de la vérité. C'est qu'il n'y a pas équation entre la certitude et la vérité. La certitude n'est qu'un état de l'esprit, la vérité est le caractère que revêt cet état de l'esprit lorsqu'il correspond à l'être. Et cela est évident puisqu'il y a des

certitudes qui ont été reconnues par la suite comme erronées.

C'est aussi bien de ces certitudes erronées qu'ont argué surtout les Pyrrhoniens pour ruiner toute vérité en ruinant toute certitude. Il n'est pas contestable que l'esprit humain s'est plus d'une fois trompé et qu'il s'est souvent regardé comme certain tout en étant dans l'erreur. Quelle confiance donc peut-on avoir en un esprit qui ne peut pas infailliblement reconnaître quand sa certitude est vraie, quand sa certitude est fausse? Et puisqu'il n'y a pas de moyen infaillible de discerner la vraie de la fausse certitude, l'esprit, dès qu'il reconnaît cette impuissance, ne peut plus se fier à lui-même, ne peut plus se dire certain. C'est la faillite de la certitude et par suite de la vérité.

La scolastique reporte la question sur le terrain de la vérité. Sa psychologie joue vis-à-vis de sa métaphysique ou de sa logique le rôle d'un moyen ou d'un simple auxiliaire. Les problèmes sont posés en fonction de l'être ou en fonction du connaître, et non en fonction des modes divers du connaître. Les scolastiques définissent en général la vérité par le rapport de l'être à l'idée. L'être est vrai quand il correspond à son idée constitutive, c'est la vérité ontologique; l'idée est vraie quand elle correspond à l'être, c'est la vérité logique, celle dont s'occupe cette étude. Dans les deux cas on peut dire : *veritas est adæquatio rei et intellectus;* dans la vérité ontologique, l'*intellectus* est cause et la *res* effet; dans la vérité logique, la *res* est cause et l'*intellectus* ou plutôt l'état notionnel, l'acte de l'*intellectus,* le jugement, est effet. — Mais de toute manière la vérité est un

rapport, et n'est qu'un rapport. On sait que les scolastiques ont compté des réalistes qui reproduisaient à peu près la théorie platonicienne, des conceptualistes qui pensaient que nos concepts généraux étaient des produits de notre esprit, des nominalistes qui n'y voyaient presque que des mots, des symboles verbaux destinés à faciliter à l'homme les moyens de se reconnaître au milieu de la diversité infinie des êtres, tous cependant estimaient que l'esprit se conformait à l'être, soit grâce à son intellect, soit par le moyen des sens. Il semble que les plus grands parmi les scolastiques soient demeurés en dehors de ces classifications commodes pour l'enseignement de l'histoire de la philosophie, mais trop simples pour s'accorder avec la souple variété des théories. Saint Thomas d'Aquin pense avec Aristote que l'être est individuel, mais que cependant la connaissance sensible ne nous donne que les accidents et comme les dehors de l'être; c'est la connaissance intelligible, grâce aux concepts abstraits et généraux qui se forment dans l'intellect, qui nous permet d'atteindre jusqu'à l'intime et à l'essentiel. Trois choses sont à distinguer dans la connaissance d'un être : 1° les notions ou concepts que nous nous formons des substances et des neuf autres catégories; 2° le jugement par lequel nous attribuons une ou plusieurs de ces neuf catégories à la substance; la substance est le sujet, et les autres catégories énoncées constituent le prédicat; 3° enfin un jugement d'existence. — Soit, par exemple, cette proposition : *l'homme est vertébré*, — il a fallu d'abord, pour la former, se représenter séparément les notions d'*homme* et de *vertébré*, cette opération proprement intuitive appartient à l'intel-

lect, qui discerne, dans les éléments représentatifs fournis par les sens, ceux qui sont essentiels et ceux qui sont accidentels, abstrait les premiers et par conséquent élimine les seconds. Il possède ainsi deux concepts : le premier susceptible de représenter dans son extension tous les hommes, puisque sa compréhension contient tous les caractères de l'essence d'homme, de l'humanité, et le second susceptible de représenter dans son extension tous les vertébrés, puisque sa compréhension contient tous les caractères de l'essence de vertébré, de la vertébréité. Mais ce rapport que la scolastique appelait « objectif » entre le sujet et le prédicat ne suffit pas à donner à la proposition une portée, une signification réelle, ce rapport pourrait n'être qu'idéal, la copule *est* ne marque encore que la liaison logique, pour ainsi dire, de la vertébréité à l'humanité, c'est une sorte de jugement hypothétique qui pourrait se formuler ainsi : *si l'homme existe*, *il est vertébré*, il ne porte que sur l'essence ; pour qu'il ait le sens complet que nous y joignons, il faut y ajouter une affirmation d'existence : OUI, *l'homme est vertébré*, ou : *l'homme vertébré* EXISTE. Cette troisième opération est l'œuvre de l'intellect informé de l'existence des êtres par l'intermédiaire des sens ou de quelque raisonnement appuyé sur des données sensibles, car c'est par les sens que l'intellect appréhende les existences. Cette appréhension, quand elle est directe, est un acte indivisible. Il n'y a non plus que simplicité et indivisibilité dans le discernement intellectuel par où l'essence est aperçue et la notion constituée ; des trois opérations c'est donc la seconde seule, celle qui constitue le jugement, où se trouve un discours mental,

affirmation ou négation, affirmation et composition, négation et division. C'est aussi bien là, et là seulement, que peut se glisser l'erreur. L'erreur, si elle était possible dans les intuitions immédiates de l'intellect ou dans les appréhensions directes des sens, rendrait immédiatement suspectes les sources mêmes de la connaissance : pour que la connaissance soit pure, il faut que les données premières ne puissent subir une altération quelconque, car si les données fournies par le contact immédiat de l'être avec l'organe de la connaissance pouvaient être fausses, c'est qu'alors l'organe de la connaissance pourrait être faux lui-même. Et on tomberait ainsi dans le plus irrémédiable scepticisme. Si l'erreur existe, ce n'est pas dans les actes intuitifs qu'il en faut chercher la cause, mais dans les opérations discursives, *in intellectu componente et dividente*. Et comme ces opérations, puisque ce sont des opérations durant lesquelles l'être passe par des états successifs, ont besoin de l'exercice de la faculté qui produit les mouvements internes de l'être et fait se succéder les états avec continuité, c'est-à-dire de la volonté, ce sera cette dernière faculté qui sera la cause véritable de nos erreurs. C'est à la volonté, et non pas à l'entendement, que l'erreur est imputable. Par lui-même l'entendement est la faculté du vrai, il va vers l'être et ne s'en éloigne que si une autre force trouble sa vue et lui inspire de prononcer des jugements, d'énoncer des propositions que de lui-même il n'aurait jamais énoncées.

Mais cette théorie savante et subtile où se trouve combiné tout le meilleur d'Aristote et de Platon n'empêche pas de subsister le problème et comme le

scandale de l'erreur. Car qu'importe, en vérité, que ce soit en l'homme telle ou telle faculté à laquelle il faille imputer l'erreur? C'est l'homme tout entier qui se trompe quand on se trompe, et si l'esprit ne peut se tromper, comment donc peut-il se faire qu'il soit dupe de la volonté? Aussi les néo-pyrrhoniens du XVI[e] siècle, les Charron, les Sanchez et les Montaigne ne se firent pas faute de demander aux dogmatiques quelle caution ils pouvaient fournir de l'infaillibilité de l'esprit. C'est l'évidence qui nous assure que nous disons la vérité, répétaient les commentateurs de Coïmbre et Suarez à leur suite ; mais cette évidence, leur répliquaient les sceptiques, ne fait que produire la certitude ; or, l'erreur se rencontre même dans la certitude, par conséquent même avec l'évidence. Il y a donc une vraie et une fausse évidence, et quelle évidence nous permettra de discerner entre la fausse et la vraie?

C'est à ce moment que parut Descartes. Il voulut avant tout asseoir sur des bases irréfragables le fondement du savoir. Pour cela il ne consentit pas à séparer la certitude de la vérité. Quand l'esprit est certain, il est dans le vrai : nulle autre cause que la vérité ne saurait produire cet état de certitude. Donc il n'y a pas de certitude de l'erreur. C'est à tort que l'on appelle certain un état de l'esprit qui ne mérite pas ce nom. Il n'y a pas deux sortes de certitudes, l'une trompeuse, illégitime, l'autre légitime. Il n'y en a qu'une, c'est la légitime, dans laquelle et par laquelle nous nous trouvons dans le vrai. Pour que cette certitude soit reconnue sans contestation possible, il faut : 1° qu'elle ait un motif qui lui donne l'être; 2° qu'elle ait des caractères faciles à discerner

qui la fassent reconnaître. Ces caractères sont au nombre de deux qui sont, en allant du dehors au dedans : 1° l'impossibilité du doute — Est certain tout ce en quoi on ne peut imaginer aucune raison de douter; 2° la clarté et la distinction des idées. Ce dernier caractère n'est pas seulement un critère, ou une marque de l'existence de la certitude, il constitue aussi un motif d'être certain. Car la clarté et la distinction des idées produisent la certitude en même temps qu'elles la font voir, ou plutôt elles ne la font voir que parce qu'elles la produisent. Il y a deux cas où la clarté et la distinction peuvent atteindre jusqu'à l'être même, jusqu'à l'existence réelle, et donner lieu à des propositions catégoriques, c'est : 1° le cas de l'existence personnelle appréhendée directement dans la liaison claire et distincte de la pensée avec l'être, ce qui s'exprime par cette sorte d'enthymème : *je pense, donc je suis* [1]; et 2° le cas de l'existence de l'être parfait, car ici l'existence est comprise dans l'essence « en même façon qu'il est compris en celle d'un triangle que ses trois angles sont égaux à deux droits, ou en celle d'une sphère que toutes ses parties sont également distantes de son centre, ou même encore plus évidemment [2] ».

Dans tous les autres cas, la clarté et la distinction des idées ne peuvent produire que cette sorte de certitude et de vérité que l'on peut appeler logique ou formelle et qui, comme nous l'avons remarqué plus haut, ne donne lieu qu'à des propositions hypo-

1. J'ai montré ailleurs que cet apparent enthymème n'en est pas un, que le *Cogito, ergo sum* ne fait que développer une analyse. — *Les prétendues contradictions de Descartes* in *Revue philosophique*, mai juin 1883.

2. *Discours de la méthode*, IV[e] partie.

thétiques telles que celle-ci : « Supposant un triangle, il faut que ses trois angles soient égaux à deux droits, mais il n'y a rien du tout dans la proposition : Les trois angles du triangle sont égaux à deux droits qui assure qu'il y a au monde aucun triangle[1]. »

Comment donc dans ces autres cas pouvons-nous atteindre les êtres? Comment pouvons-nous être certains de leur existence? Quel motif supérieur de certitude pouvons-nous avoir pour suppléer à l'insuffisance de la clarté et de la distinction des idées? C'est ici que Descartes fait intervenir la véracité divine. Les caractères internes des idées ne peuvent garantir que les relations idéales, mais si on ajoute à ces caractères la véracité réelle de Dieu qui a créé notre esprit et lui a donné une constitution telle que là où il y a clarté et distinction cet esprit est porté à poser des êtres qui correspondent à ses idées, il devient évident que si l'existence réelle n'était pas liée à l'évidence des idées, notre esprit serait mal fait, agencé de façon à nous tromper. Mais Dieu, créateur de notre esprit, est parfait, il ne peut donc être trompeur, et les tendances spontanées de notre esprit sont révélatrices de la réalité des êtres. C'est ainsi que nous pouvons nous tenir pour assurés, par l'intermédiaire de Dieu, de l'existence réelle du monde extérieur, des autres hommes et de la valeur de nos propres souvenirs. Descartes distingue donc d'abord deux sortes de certitudes, celle qui n'atteint que les vérités idéales ou formelles, qui n'impliquent nécessairement aucune existence; celle qui implique des existences réelles. Et celle-ci à son tour comprend

1. *Ibid.*

trois espèces : la certitude immédiatement saisie de l'existence du sujet pensant; la certitude de l'existence de Dieu analytiquement déduite de l'idée de l'être parfait; la certitude de l'existence de tous les êtres autres que Dieu et que moi, cautionnée par la véracité divine. Et peut-être même, parmi ces objets, faudrait-il compter toute existence personnelle dépassant le présent de la pensée, en sorte que Dieu garantirait encore la substance durable de l'esprit, l'existence même de l'âme. Descartes eût peut-être été logique en professant nettement cette opinion, il ne semble pas qu'il l'ait fait. Il n'en reste pas moins que deux êtres, et deux seulement, sont, selon lui, directement atteints par l'esprit, le moi et Dieu. Descartes peut dire, comme plus tard Newman : nous sommes seuls en présence, Dieu et moi.

Mais il résulte de tout cela que l'esprit ne saurait atteindre directement aucun de ces êtres dont l'ensemble constitue l'infinie variété de l'univers : tous ces êtres sont des choses, des objets de la pensée extérieurs à la pensée. C'est Descartes qui, le premier, a nettement posé le problème de l'existence du monde extérieur. Avant lui, seuls, les sceptiques en avaient douté, mais de la façon que s'exprime le Marphurius de Molière, comme ils doutaient de tout le reste. L'existence des corps était admise ou rejetée avec toutes les autres existences, elle subissait le même sort. Il ne semble pas que le moyen âge ait dépassé en ce point les idées si confuses du sens commun ni que la scolastique ait vu là aucune sorte de problème. Descartes, au contraire, voit très nettement la difficulté : comment l'esprit qui est pensée, donc inétendu, peut-il atteindre le corps qui est hors de lui,

qui est étendu? Et il ne lui faut pas moins que la véracité divine pour résoudre cette question.

Spinoza la résout d'une façon analogue. Au lieu de regarder l'étendue et la pensée, l'âme et le corps comme deux effets d'une cause unique qui, par conséquent, peuvent être mis en relation, soit de connaissance, soit d'activité réciproque par leur cause commune, il considère l'étendue et la pensée comme deux attributs différents d'une seule et même substance, il n'y a donc aucune difficulté à ce que la pensée connaisse l'étendue et que l'étendue à son tour soit représentée dans la pensée, puisque étendue et pensée voisinent et fraternisent, pour ainsi dire, comme attributs d'un seul et même être.

Cependant les sciences physiques faisaient des progrès et la doctrine des espèces sensibles, telle que la professait le commun des scolastiques, devenait insoutenable. Quelques-uns parmi eux faisaient des « espèces » de véritables petits êtres[1]. Semblables aux εἴδωλα de l'épicurisme, des qualités, des effluves, parfois même des corpuscules pénétraient dans l'être sentant par les orifices sensoriels et par le canal des nerfs, puis, au contact des puissances de l'âme, devenaient les espèces sensibles, qui n'étaient autre chose que l'assimilation du sentant au senti. Les plus modérés et les plus sages se contentaient de dire que la sensation était l'acte commun du sentant

1. Ce n'est pas là ce qu'on trouve dans les grands auteurs de la scolastique, mais l'enseignement commun avait comme matérialisé les abstractions subtiles des maîtres. Autrement on ne s'expliquerait pas pourquoi la théorie des espèces a été si universellement mal comprise : pour qu'elle l'ait été si mal par ses adversaires, il faut bien qu'il y ait eu quelque faute correspondante chez ses partisans. Voir plus haut, p. 36 et suiv.

et du senti, l'espèce sensible était le produit de cet acte, mais de telle sorte que, comme l'agent ici était le senti, tandis que le sentant ou le sens ne fournissait à l'opération que le sujet et comme la matière de l'information, le sens devait être informé, modifié selon la forme même du senti, la sensation devenait ainsi semblable à l'objet de la sensation, d'après l'axiome : *agens agit simile sibi.* Il ne paraît pas douteux que pour les scolastiques si le son ou si la couleur ne sont pas tout à fait les mêmes dans notre conscience que dans les objets sonores ou colorés, ils en sont au moins très voisins, aussi semblables qu'il est possible de l'être à deux choses qui, malgré tout, ne peuvent pas être absolument identiques. C'est à cette théorie des espèces et surtout de l'assimilation que le progrès des sciences physiques porta un coup non pas décisif, car une théorie ne peut jamais être ruinée par des faits, mais cependant assez fort pour qu'on n'ait pu conserver la théorie telle quelle. A mesure, en effet, que la physique faisait des progrès, on s'apercevait que le son, que la couleur, que toutes les qualités sensibles étaient autres dans les corps et autres dans la sensation : quelle ressemblance peut-il y avoir entre les vibrations d'une cloche, les mouvements ondulatoires de l'air qui en sont la suite et le son que nous entendons? On trouverait déjà dans Descartes l'équivalent de la phrase célèbre d'Helmoltz : « Nos perceptions sont les signes et non les images des objets extérieurs. » Nous ne connaissons donc pas les qualités en elles-mêmes, mais uniquement l'impression qu'elles font sur nous. Et quant à savoir en quoi et par quoi ces qualités ressemblent à nos impressions et s'il y a même quelque chose qui mérite

d'être appelé une ressemblance, c'est ce qui paraît évidemment impossible. Il y a seulement correspondance, c'est tout ce que l'on peut dire.

Mais, pour qu'il y ait correspondance, il faut tout au moins que ces qualités existent, et si ces qualités sont distinctes de nos sensations, il est nécessaire qu'il y ait des corps, des êtres extérieurs à nous, matériels, où se trouvent ces qualités. C'est alors qu'il vint à la pensée d'un philosophe non pas de douter en sceptique de l'existence des corps, mais de nier résolument l'existence de toute espèce de substance matérielle. Descartes avait dit déjà que si nous rêvions au lieu de sentir, les apparences du monde resteraient les mêmes, et Leibnitz avait soutenu que les perceptions de ses monades n'étaient que des rêves bien réglés, en sorte que si une quelconque des monades demeurait seule après que toutes les autres auraient disparu, pourvu que ses perceptions lui restassent, rien absolument ne serait changé pour elle. Car comme les monades n'ont point de fenêtres sur le dehors, aucune d'elles n'est ni ne peut être en relation directe avec aucune autre. Nous n'atteignons que nos perceptions, et si nous affirmons l'existence d'autres êtres, ce n'est qu'à l'aide d'un raisonnement. La voie ainsi préparée, Berkeley soutint que nous n'avons aucune raison d'affirmer l'existence des corps ou des êtres matériels. La substance matière n'est qu'une idole qui serait inconnaissable si elle existait, car on ne la pourrait connaître que par nos impressions et de deux choses l'une : ou nous n'affirmerions d'elle que nos impressions, et alors nous n'en dirions rien ; ou nos affirmations dépasseraient nos impressions, et alors nous dirions ce que nous ne savons pas. En

fait, c'est ce dernier parti qu'ont suivi tous ceux qui ont raisonné sur la matière, ils ont, par delà les qualités, prétendu atteindre l'en-soi substantiel des choses matérielles, et ils ont déraisonné à l'envi. La substance matière est inconnaissable ; bien plus, sa seule conception est contradictoire, absurde.

Hume ajoute : Ce n'est pas seulement la substance matière qui est inconnaissable, inutile, contradictoire, c'est toute substance, quelle qu'elle soit. L'âme n'existe pas plus que le corps. Et pour les mêmes raisons. Ce qui fait que la matière est impensable, c'est qu'elle est une substance, une chose en-soi. Or, nous n'avons que des impressions, que des états de conscience, il n'y a de connaissable que les phénomènes. Vouloir atteindre un en-soi quelconque, une substance, une chose, c'est chercher à réaliser la quadrature du cercle. Il n'y a donc pas plus de substance spirituelle qu'il n'y a de substance matérielle. Et quant à la substance absolue, à Dieu, elle ne saurait être moins inconnaissable que toutes les autres, ni par conséquent moins inexistante. Les phénomènes existent, les substances, les causes n'existent pas.

Kant n'aura qu'à reprendre, par une autre voie, cette critique pour arriver d'abord à distinguer les phénomènes, objets de la science, des noumènes, substances ou causes, objets de la métaphysique, et pour établir ensuite que ces noumènes, l'âme, le monde et Dieu sont radicalement inconnaissables pour la raison pure. On ne peut rien dire d'eux, ni ce qu'ils sont, ni même s'ils sont. Toute proposition métaphysique, affirmant quoi que ce soit des noumènes, n'est et ne peut être que problématique aux yeux de la raison pure. Car si notre esprit constitue le sujet de

la connaissance, toute proposition qui fait autre chose qu'établir des relations entre des représentations de l'esprit prétend atteindre un objet hors de l'esprit. Ainsi cet objet, en tant que tel, se trouve par définition même hors de la portée de l'esprit, hors de toute représentation, et c'est donc un néant pour la pensée. Toute tentative pour atteindre de tels objets, pour prouver leur existence, — comme aussi bien leur inexistence, — est radicalement sophistique, car on ne peut raisonner que selon les lois du sujet ou de l'esprit, et si, à l'aide de ces lois et des représentations, on arrive à quelque proposition où paraisse contenu quelque noumène, ce ne peut être que l'idée de ce noumène, c'est-à-dire la représentation que s'en fait l'esprit — et non pas le noumène lui-même — qui est affirmée. Mais comme le problème de la vérité métaphysique tel que l'ont posé les modernes après Descartes consiste précisément à se demander si nos pensées sont d'accord avec les choses en-soi, il s'ensuit que tirer des nécessités de la pensée quelque proposition que ce soit portant sur les choses, c'est faire une pétition de principe, et poser dans la conclusion une affirmation qui dépasse les prémisses. Car les prémisses ne sont et ne peuvent être que d'ordre idéal, logique, tandis que les conclusions prétendent porter sur l'ordre ontologique, réel. C'est ainsi qu'il y a un sophisme dans toutes les prétendues preuves de l'existence de l'âme, de l'existence du monde ou de l'existence de Dieu.

On voit le chemin que nous avons parcouru : partant du fait de la connaissance, les philosophes ont remarqué que toute connaissance est une relation, le lieu de rencontre, pour ainsi dire, du connu et du

connaissant. Ils ont donc tout de suite distingué ce que les modernes ont appelé le sujet et l'objet, et reconnaissant que lorsqu'une erreur se produit, c'est parce que la proposition formulée s'est trouvée en contradiction avec quelque expérience ou avec quelque raisonnement bien conduit, comme lorsqu'on montre avec un mètre quelque erreur de mesure ou que l'on découvre quelque erreur dans un calcul, toute proposition énoncée par le sujet paraît donc devoir se rapporter comme à une norme, à quelque chose de distinct d'elle-même à quoi, pour être vraie, elle doit se conformer. Ce quelque chose, qui paraît être ce qui avant tout conditionne la vérité logique du jugement, c'est ce qu'on a appelé le réel, la chose, *res*. Le jugement est vrai quand il est conforme à la chose, et ainsi on est amené à dire : *veritas est adæquatio rei et intellectus*. Cette chose, *res*, est d'ailleurs assez mal définie, tantôt c'est un simple *etwas*, comme diraient les Allemands, *aliquid*, distinct de la proposition, tantôt c'est *ding*, pour nous servir encore d'un terme allemand, mais en aucun cas il n'est question chez les scolastiques de *ding an sich*, de la *chose-en-soi;* la chose dont ils parlent tous n'est jamais considérée que dans son rapport avec l'esprit, ils la distinguent de la connaissance, comme fait le sens commun, mais ils ne la posent pas en elle-même. Elle doit, pour être vraiment connue, s'assimiler les sens et l'intellect, mais jamais d'une façon absolue. Le terme *adæquatio* ne signifie que *rapport exact*, *similitude*, point du tout *identité :* car *Cognitum est in cognoscente per modum cognoscentis*, autrement il faudrait dire que lorsque l'esprit connaît le corps, il devient corps et que quand il connaît Dieu il de-

vient Dieu. Cependant il ne paraît pas douteux que pour eux l'accord existe entre le connu et le connaissant, et des deux termes, celui qui conditionne l'autre et véritablement établit l'accord, c'est le connu. Toute leur théorie de la connaissance s'établit en fonction du connu. Mais nulle part ils ne brisent le rapport, nulle part ils n'annihilent complètement le sujet en faisant de la connaissance une simple et pure reproduction de l'objet. Quelles que soient leurs manières de s'exprimer, ils n'arrivent jamais à confondre complètement l'objet en tant qu'il est en lui-même, et qu'ils nomment *ens in se,* et l'objet connu, qu'ils appellent *cognitum* ou *res.* Ils font dépendre de la vérité la certitude et de l'objet la vérité, ils sont donc objectivistes, mais à la manière du sens commun qui ne saisit guère que le rapport, ou pense à la fois confusément les deux termes, est naturellement porté dès la première réflexion à considérer l'esprit comme une sorte de miroir qui reflète les objets, mais cependant ne s'avance pas jusqu'à refuser toute activité, toute efficacité à l'esprit dans la formation du rapport. Et ce qui le prouve bien, c'est que ni la scolastique ni l'antiquité ne se sont posé le problème de l'existence des corps. Saint Thomas prouve bien que l'âme n'est pas corps, mais nulle part il ne s'inquiète de prouver que les corps existent. A ses yeux, comme à ceux du sens commun, il n'y a pas là de problème.

C'est là, je crois bien, ce qui sépare la philosophie ancienne de la philosophie moderne. Celle-ci part du sujet, puis, par des exagérations successives, elle arrive à rompre le rapport qui constitue la connaissance, et, pour avoir posé en principe que la vérité ne pouvait

exister qu'à la condition que la connaissance fût tout entière objective, elle a fini par conclure que la connaissance n'était et ne pouvait être que subjective.

Et d'abord Descartes retourne la question : au lieu de s'occuper surtout de la vérité, il s'occupe principalement de la certitude. Dès lors, sa première préoccupation le porte à étudier le sujet pensant. Il voit très nettement que l'existence de la substance, comme telle, est un problème pour la pensée. Car la substance va toujours plus loin que les qualités que l'on peut percevoir. Et cela est surtout vrai quand la substance est par nature étrangère à la pensée. Aussi se pose-t-il le problème de l'existence des corps. Il croit, comme ses maîtres scolastiques, que l'esprit atteint les essences corporelles, les derniers éléments intelligibles des choses, mais il ne pense pas que nos sensations reproduisent les qualités des corps. Spinoza fait du monde la collection des modes de l'étendue, de la substance infinie ; Berkeley déclare l'objet-corps absurde, et Hume également absurdes tous les objets. Kant enfin aboutit à dire que ce qui est absurde ce n'est pas d'affirmer ou de nier l'existence des objets, c'est de supposer que le sujet qui, par définition, n'est pas l'objet, peut représenter l'objet, à quelque titre que ce soit. Le progrès accompli par la philosophie moderne a consisté non pas à trouver une solution, mais à poser la question de telle manière que la solution ne comporte plus aucune équivoque. Les à peu près vagues et confus du sens commun ont été dissipés par l'analyse ; dans toute connaissance il y a un rapport très bien exprimé par la formule scolastique : l'acte commun du connaissant et du connu; ce rapport existe entre deux termes : le sujet connaissant

et l'objet connu, comment ce rapport s'établit-il? Quelle est sa nature? — La philosophie ancienne a répondu par une affirmation de la causalité prépondérante donnée à l'objet, toute la critique moderne a eu précisément pour résultat de montrer que cette solution du problème, outre qu'elle paraît bien reposer sur une pétition de principe, soulève les plus graves difficultés. Car la question étant de savoir comment nos idées s'accordent avec les choses, s'appuyer sur la nature des choses pour affirmer la concordance de nos idées avec elles, n'est-ce pas faire comme un expert qui prétendrait établir qu'un portrait ressemble à une personne qu'il n'a jamais vue en s'appuyant uniquement sur les caractères qu'il voit à la personne dans le portrait? Où aurions-nous vu les choses en dehors de nos idées et le connu en dehors des connaissances? Et si l'objet est séparé du sujet, hors du sujet, comme on s'exprime si volontiers, comment le sujet pourra-t-il l'atteindre? — Il faut donc conclure que rien de connu, en tant que connu, ne saurait être hors de l'esprit et que ce qui n'est pas du tout connu n'est rien pour l'esprit. Il faut donc poser le problème en partant de l'esprit, et dire non pas : Comment l'objet est-il connu? Comment le réel vient-il dans l'esprit? mais : Comment l'esprit connaît-il? La question de la connaissance, au lieu d'être d'abord et avant tout la question de la vérité, est tout d'abord la question de la certitude, et, loin de subordonner la définition de la connaissance à une définition quelconque de la vérité, il faut subordonner la définition même de la vérité à une définition préalable de la certitude.

Et la raison pour laquelle nous venons de faire cette longue exposition historique, c'est que cette exposition

qui semble une digression, ne fait que développer historiquement les analyses et les critiques qui devaient logiquement amener à poser la question de la connaissance en fonction non plus de l'objet, mais du sujet. Car l'histoire de la philosophie, quoi que l'on en puisse penser, n'est guère que de la logique en action.

III

Partons donc de la seule chose qui nous soit immédiatement connue, de l'esprit, de la connaissance. Non pas du sujet abstrait, du sujet pur, tel que semble bien l'avoir conçu Kant et qui n'est qu'un autre objet dénommé sujet. Partons du fait de la connaissance. Nous avons des connaissances. Ces connaissances sont des propositions. Des propositions vraies, autrement nous ne les appellerions pas des connaissances. Pourquoi vraies ? Parce que certaines. Nous sommes assurés, en les formulant, que nous n'exprimons pas des erreurs.

Cependant d'autres ont été certains et se sont trompés. Nous n'avons pas toujours été plus heureux. Il y a donc des certitudes trompeuses, des certitudes qui ne sont pas vraies, des certitudes qui ne donnent pas lieu à des connaissances.

Le premier problème consiste à se demander : A quel signe se reconnaît donc la certitude, la vraie, celle qui ne trompe pas ? — Répondre à cette question, c'est décrire la marque ou le signe auquel on peut reconnaître la certitude, le caractère qui la définit, énoncer un critérium de la certitude. Mais ici il faut se garder d'un double écueil : se montrer trop diffi-

cile ou se montrer trop facile, assigner à la certitude des notes telles que beaucoup de connaissances certaines seraient rejetées comme incertaines, le signe alors ne représenterait pas tout le désigné ; ou bien admettre comme certaines beaucoup de propositions qui ne méritent pas ce titre, le signe alors représenterait autre chose que le désigné. Dans les deux cas il serait défectueux.

Et c'est ce qui fait que le procédé le plus simple qui se présente tout de suite à l'esprit, celui qui consiste à découvrir les caractères de la certitude dans une proposition incontestablement certaine et à regarder ensuite ces caractères comme ceux de toute certitude ne peut pas être employé. Or, c'est justement ce qu'a fait Descartes. Ayant remarqué que, de l'aveu de tous, les mathématiques sont composées de propositions certaines, et voyant que ce qui caractérise l'ascendant de ces propositions sur l'esprit, c'est l'impossibilité où nous nous trouvons d'en douter, Descartes, dans la deuxième partie du *Discours de la méthode*, érige l'impossibilité du doute en marque de la certitude. Et de cette impossibilité du doute comme caractère de la certitude il tire au même endroit, et plus tard dans la quatrième partie du *Discours*, le motif de la certitude qu'il trouve dans la clarté et la distinction des idées. Mais, par cela même, il est amené d'abord à exclure de la certitude toutes les propositions qui ne présentent pas tous ces caractères, par exemple, toutes les vérités de l'histoire, et ensuite à dénaturer les sciences physiques pour ajuster leurs résultats aux exigences de son critère. Auguste Comte a agi à peu près de même qui a emprunté aux sciences expérimentales leur critère particulier de la vérification

expérimentale pour en faire le critère de toutes les sciences. La vraie méthode doit consister non plus à donner pour caractère de la certitude une note empruntée à une espèce particulière de propositions certaines, mais à noter les caractères communs à toutes les sciences. On voit alors que la certitude, en quelque ordre de connaissance que ce soit, est caractérisée par une sorte d'ascendant que les propositions certaines exercent sur l'esprit, elles ont comme une force ou un déterminisme qui exige l'assentiment. C'est ce qu'exprimait à merveille Malebranche quand il écrivait : « Nous sommes certains quand nous ne pouvons nier une proposition sans une peine intérieure et sans des reproches secrets de la raison. » C'est une impossibilité morale à la place de l'impossibilité absolue réclamée par Descartes ; cette impossibilité porte sur la négation et non pas seulement sur le doute, et la peine qui se ferait sentir si, malgré tout, on voulait passer outre, a son origine par delà les sens, car nous la sentons produite par la violence qui serait faite à la raison.

Quand nous sommes certains de cette manière, nous avons toutes les chances possibles de ne pas nous tromper ; est-ce à dire cependant que nous n'aurons jamais à nous contredire ou du moins à rectifier, à réformer nos propositions ? Non, car nous ne sommes jamais infaillibles, aucun esprit individuel ne peut prétendre à l'infaillibilité. Pratiquement, nous devons nous tenir comme certains, agir et même en un certain sens penser avec assurance et sans crainte. Cependant, théoriquement, la possibilité de l'erreur subsiste.

Même une certitude ayant les caractères purement

psychologiques énoncés tout à l'heure par Malebranche peut être trompeuse. Il faudra donc admettre encore que, même parmi les états présentant tous les caractères psychologiques de la certitude, il y en a d'illégitimes.

Reconnaissons cependant ici que deux cas peuvent se présenter : ou notre certitude est telle, ainsi que l'exigeait Descartes, que nous soyons dans l'impossibilité du doute, comme il arrive dans le cas des démonstrations mathématiques, parfaitement claires, où nous nous représentons avec évidence toutes les articulations et toute la suite des raisonnements, en partant de notions et d'axiomes également évidents, dans ce premier cas nous voyons très clairement que la contradictoire de ce que nous affirmons est absurde; — ou bien notre certitude existe, nous nous rendons compte qu'il serait déraisonnable et pourquoi il serait déraisonnable de ne pas demeurer certains, mais cependant nous ne pouvons pas dire que la contradictoire de ce que nous affirmons est et ne peut être qu'absurde. Dans le premier cas, l'analyse a décomposé tous les éléments, et ainsi nous sommes complètement assurés que rien d'obscur ni rien d'ignoré ne peut venir altérer les résultats auxquels nous avons atteint; dans le second cas, il entre toujours dans les propositions que nous formulons un élément de synthèse qui échappe à l'analyse, donc à la vue complète de l'esprit, et où, par suite, peut se nicher la possibilité de l'inexactitude et de l'erreur. Cette distinction n'est autre que celle que Leibnitz a rendue classique en discernant les vérités de raisonnement, nécessaires, basées sur l'analyse complète et le seul principe de contradiction, et les vérités de fait, contingentes,

basées sur le principe de raison suffisante qui supplée à l'impossibilité d'une analyse complète. Dans le premier cas, on ne peut, quelque effort qu'on fasse, ébranler la certitude sans tomber dans la contradiction sceptique, sans douter de la raison au moment même où l'en s'en sert et où l'on s'y fie, mais il faut aussi reconnaître que les vérités qu'on affirme ne sont que des vérités formelles, c'est-à-dire des suites nécessaires de propositions dont les conclusions sont vraies, *à supposer* que les prémisses et les principes le soient. Ce sont de ces propositions hypothétiques dont nous avons parlé et qui, pour nous apprendre quelque chose sur les réalités existantes et par conséquent pour revêtir le caractère des vérités vraies, ont besoin d'autre chose que d'elles-mêmes. La géométrie d'Euclide est vraie si l'on admet le postulatum de l'unique perpendiculaire ; mais si ce postulatum était faux, toute la géométrie d'Euclide ne serait qu'un système nécessaire de représentations qui ne correspondrait à rien, comme le sont très probablement les géométries non-euclidiennes. Mais cependant, ces réserves faites, il faut reconnaître que, dans ce premier cas, la confiance que l'esprit a en lui-même, la certitude, est irréfragable, et on ne peut la mettre en question sans se démentir soi-même.

Il est clair qu'il en est tout autrement dans le second cas. Scientifiquement la certitude s'impose ; philosophiquement l'esprit peut toujours par la réflexion troubler sa propre quiétude dans les sciences physiques. Après une vérification expérimentale bien conduite, le savant affirme sans crainte de se tromper. Il agit ainsi en savant. Mais si, après, il vient à réfléchir comme philosophe sur toutes les possibilités

d'erreur, il reconnaîtra que n'étant pas seul dans le monde, son assurance ne peut être tout à fait complète tant qu'il reste seul à savoir et à affirmer. Pratiquement, le savant tiendra peu de compte de ces réflexions spéculatives du philosophe, mais nous, philosophes, nous ne pouvons pas ne pas nous apercevoir que l'esprit du savant, quand il réfléchit, reconnaît qu'à la rigueur, dans beaucoup de cas, l'affirmation individuelle peut être trompeuse. A plus forte raison en est-il ainsi dans les spéculations que l'expérimentation ne peut pas vérifier, en philosophie, en histoire, dans toutes les sciences morales, dans tous nos jugements sur des faits humains, dans toutes nos décisions d'ordre pratique. Et l'ensemble des propositions pour lesquelles la caution du critère psychologique peut être, à la rigueur, suspectée a d'autant plus d'importance qu'il renferme toutes les propositions catégoriques qui, affirmant des existences, sont par conséquent les seules qui puissent atteindre à la connaissance vraie, puisque seules elles prétendent énoncer quelque chose du réel.

IV

Il faut donc, pour atteindre à la certitude, chercher plus loin d'autres caractères de la certitude légitime, la seule qui soit scientifique, la seule qui puisse nous donner la vérité. Quels peuvent être ces caractères? L'état de certitude où chacun de nous se trouve ou peut se trouver ne saurait lui garantir à la rigueur la légitimité de cet état, puisqu'il se souvient qu'il a été autrefois dans des états tout à fait semblables et qu'il

a par après reconnu qu'il s'était trompé. La certitude psychologique est un signe de la vérité, une condition de la connaissance vraie, condition nécessaire, mais pas tout à fait solide.

Nous sommes alors amenés à reconnaître que pas plus dans le domaine de la pensée que dans le domaine de l'action nous ne sommes des êtres isolés : les pensées d'autrui confirment et corroborent les nôtres. Et ici deux cas se présentent : ou nos pensées sont contredites par la critique d'autrui, ou bien elles reçoivent l'assentiment des autres esprits.

Dans le premier cas, lorsque nos jugements résistent intérieurement aux assauts de la critique, lorsqu'ils sortent indemnes de l'épreuve de la discussion, cette immunité, cette force de résistance à l'épreuve augmente notre confiance. Les critiques de Pouchet ont servi autant à établir la vérité des inductions de Pasteur que les adhésions les plus enthousiastes. Le fait seul de n'être point détruite par l'opposition et de conserver des partisans dénote une force interne. Mais ce n'est là qu'une présomption. Cette présomption devient une preuve lorsque la proposition combattue peut découvrir les erreurs de fait ou les paralogismes contenus dans la critique. Chaque défaite de la critique crée en faveur de la conviction une présomption de plus. Et toute critique nous force à vérifier de plus près nos expériences, à les simplifier, à les rendre plus extensives, partant plus probantes, à rectifier nos raisonnements et nos calculs, à rendre enfin nos expositions de plus en plus simples et claires. Ce n'est pas seulement au poète que les ennemis sont utiles, mais au savant et au philosophe. Et, l'appliquant à cette persécution pour la vérité,

on ne fausse pas, on approfondit la parole évangélique : *Beati qui propter justitiam persecutionem patiuntur.*

D'autre part, chaque fois que, certains d'une pensée, nous n'arrivons pas à faire partager aux autres notre conviction, un trouble s'élève en nous, et c'est bien rarement une parole vraiment et purement intellectuelle que le cri fameux : *Etiamsi omnes, ego non.* Ce n'est trop souvent qu'une protestation de l'orgueil. Car nous voyons que dès qu'une science nouvelle s'est constituée, dès que s'est fait jour une vérité nouvelle, au bout d'un temps plus ou moins long mais quelquefois très rapide, et en dépit de toutes les routines qui barrent la route, la science nouvelle a conquis l'assentiment des hommes compétents, la vérité nouvelle a pénétré les esprits. Six mois après que Bopp eut publié ses premiers travaux, le caractère scientifique de la linguistique était reconnu et les découvertes de Pasteur ont finalement triomphé de toutes les oppositions. C'est ce besoin d'appuyer sa propre conviction sur la conviction d'autrui qui est une des sources du prosélytisme et qui fait l'intérêt apologétique des conversions. Tout homme qui adhère à ma foi me crée un nouveau motif de croire. Et ainsi peu à peu la vérité cesse de nous apparaître comme uniquement individuelle.

Cela d'ailleurs est si vrai que le savant recommence souvent pour lui-même ses expériences et ses calculs, il sort ainsi chaque fois de lui-même, du momentané, de l'individuel de l'esprit, il socialise sa pensée à divers moments en lui-même, avant de la socialiser en la propageant parmi les autres pensées. Une pensée certaine est une pensée qui a en elle la force de résister aux attaques, de surmonter les résistances, de

conquérir l'assentiment des esprits. Cette force de résistance, ce pouvoir de conquête, de propagation, de domination est une caution sociale qui s'ajoute aux clartés intimes. La raison de vivre se prouve par la puissance de vivre. Rien dans l'homme, pas plus l'esprit que le reste, n'appartient à l'homme isolé. *Væ soli!* dans les choses de la connaissance comme dans toutes les autres. Comme tout ce qui est humain, la vérité est chose sociale, appartient à l'ordre social. Ma certitude, qui pouvait à la rigueur être illégitime quand je ne m'en rapportais qu'à mes propres lumières, devient légitime quand elle se trouve confirmée et corroborée par l'assentiment social. Tout acte complet et par conséquent légitime de la pensée exige à la fois la coopération de la spontanéité individuelle et de l'autorité sociale.

Et ce n'est pas là revenir purement et simplement aux vieux critères de la tradition, du sens commun, du consentement universel que tour à tour Bonald, les Écossais, ou Lamennais et Gerbet voulurent donner comme unique fondement à la certitude. Car ces penseurs faisaient peser sur la raison individuelle une suspicion radicale à laquelle ils essayaient de remédier par l'autorité d'une sorte de raison sociale. Mais ayant, pour ainsi dire, dès le début frappé d'interdit la raison individuelle, ils s'enlevaient par là même tout moyen de discerner la raison sociale, car c'est encore l'esprit individuel qui proclame son insuffisance et la supériorité de l'esprit social, et c'est enfin l'esprit individuel qui seul peut discerner quels sont les verdicts authentiques de l'esprit social.

Mais nous ne sommes pas ici dans la même inextricable situation. Nous accordons à l'esprit individuel

tout le crédit qu'il demande. C'est seulement lorsque, immédiatement, il juge insuffisants les motifs personnels de son adhésion, ou quand, par réflexion, troublé par les perspectives de la possibilité de l'erreur, par le sentiment de sa propre faillibilité, il sent ainsi son insuffisance que nous jugeons le recours à la confirmation sociale, légitime et indispensable. Mais cette insuffisance ne se fait pas sentir toujours et, partout. En face des faits on ne peut arriver à l'éprouver. Quand on nous approuve ou quand on nous contredit nous n'éprouvons aucun doute en face du fait de la contradiction ou bien de l'assentiment. Nous sentons sans en pouvoir douter notre accord ou notre désaccord avec la société des esprits. L'individu cherche et trouve dans cette société l'appui qu'en lui-même il pouvait sentir insuffisant ou bien qu'il ne trouvait pas. Une vérité que proclame une seule voix n'a pas toute la plénitude, toute la richesse qui convient à la vérité, l'hymne au vrai, l'hymne au Verbe n'a tout son sens que s'il est chanté par le chœur universel des esprits.

V

L'esprit humain individuel soutenu par l'assentiment social peut atteindre à la vérité. Sans doute, mais est-ce que nous n'entendons pas l'objection ironique des sceptiques? La certitude d'un homme isolé peut être illégitime parce que cet homme s'est trompé, la certitude des groupes sociaux, pour la même raison, ne doit-elle pas être frappée de la même suspicion? Car les hommes en troupe ne se sont pas

moins trompés que les hommes isolés. Le troupeau est aussi faillible que l'une quelconque des ouailles. Et ici reviennent les propos cent fois remâchés : Plaisante justice qu'une rivière borne! Les groupes se contredisent entre eux comme les individus, ce dont on est certain et ce qu'on croit vrai varie d'un pays à l'autre, d'un temps à un autre temps. Erreur ici, vérité là. Erreur aujourd'hui, vérité demain, et la réciproque. Il n'y a pas une loi scientifique dont on puisse dire à coup sûr qu'elle ne subira pas de correction; on l'a vu pour la loi de Mariotte, on l'a vu ou on le verra pour d'autres. Il n'est pas de sottise qui n'ait été professée par quelque philosophe, acceptée par des disciples, enseignée par une école; il n'est pas un faux dieu qui n'ait eu ses adorateurs. Les religions changent, les morales changent, les sciences changent, tout change, rien n'est définitif, il y a eu des erreurs aussi universellement acceptées que peuvent l'être tous les axiomes, par exemple, la non-existence des antipodes. Rien n'est stable, tout est en mue, on ne peut s'arrêter nulle part, se fixer à rien.

Voilà bien du tintamarre. Essayons de nous y reconnaître et d'en discerner les éléments. Réduisons d'abord à leur exacte portée toutes ces contradictions dont on argue un peu pêle-mêle et voyons après ce qui dans tout cela, au point où nous sommes parvenus, pourrait nous toucher.

Et d'abord dissipons une équivoque. Les contradictions successives de l'humanité ne prouvent peut-être pas contre la légitimité des assertions et des certitudes autant qu'on veut bien le dire. Si l'on considère les lois des événements du monde comme absolues et immuables, toute contradiction est signe d'erreur,

mais si, au contraire, suivant les théories de l'évolution, on considère les lois comme des règles plus ou moins approximatives et durables, ces lois ne sont plus que des moments de l'histoire, des espèces de paliers qui se succèdent, et il n'y a pas plus de contradiction à nier la loi quand elle a cessé d'être après l'avoir affirmée pendant qu'elle était, qu'il n'y a de contradiction à affirmer que Charlemagne a succédé à Pépin le Bref et que Charles le Débonnaire a remplacé Charlemagne. C'est précisément parce que tout change qu'il faut que la vérité soit changeante, et si elle ne changeait pas, c'est alors qu'elle ne serait plus vérité. Aucun évolutioniste conséquent avec lui-même ne peut imputer à l'esprit humain les divergences de ses affirmations successives et voir dans ces divergences le signe incontestable et *a priori* de l'erreur, de l'illégitimité de la certitude. La lunette astronomique ne peut continuer de suivre dans le ciel l'astre qui marche sans cesse qu'en suivant elle-même son mouvement.

Car enfin il faut bien s'entendre. La philosophie antérieure aux dernières années du XIX[e] siècle, — car la philosophie moderne sur ce point, au moins depuis Descartes jusqu'à Hegel, fut entièrement d'accord avec la philosophie ancienne, — regardait l'immutabilité comme le caractère propre de la vérité, au moins de toute vérité scientifique. Il n'y a de science que du général, répétait-on après Socrate, Platon, Aristote, et le mot : *général* revêtait le sens d'éternel. Une vérité scientifique une fois acquise l'était à jamais, elle participait à l'éternelle immutabilité de Dieu dont elle manifestait, selon Platon et saint Augustin, une des idées. Les lois, ou formes, ou essences des choses,

étaient éternelles et invariables comme invariable et éternelle la pensée divine. Les vérités ou les expressions de ces lois devaient donc être immuables, et, une fois trouvée la formule adéquate de ces vérités, il n'y avait plus qu'à s'y tenir, à les répéter, à les transmettre sans y rien changer. L'indéformable géométrie du cristal des lois éternelles se reflétait dans l'irréformable cristallisation des vérités découvertes et par suite des formules qui les exprimaient. C'est pour cela que les naturalistes du commencement du siècle dernier ont eu tant de peine à admettre non seulement la théorie de l'évolution, mais les faits mêmes que Darwin et ses émules leur signalaient. Les genres et les espèces étaient et devaient être fixes comme toutes les autres lois de la nature. Et en vain leur montrait-on des espèces anciennes disparues et remplacées par des espèces nouvelles, des caractères nouveaux produits quelquefois par hasard, d'autres fois par la volonté, tous fixés par l'hérédité, l'extrême difficulté, sinon même l'impossibilité complète où l'on se trouvait souvent de reconnaître chez les animaux inférieurs les limites des espèces, ils s'obstinaient à soutenir que contester la fixité des espèces c'était par là même ruiner toutes les sciences naturelles. L'événement a prouvé qu'il n'en était rien. Les sciences naturelles vivent encore, elles ont même progressé, et les espèces n'étant plus considérées comme fixes, leurs définitions ne sont plus regardées comme éternelles et immuables. Les espèces provisoirement durables sont regardées comme des haltes dans l'histoire de la vie, et tous les vivants, au lieu d'être parqués dans des compartiments étanches et irrévocablement séparés, forment un ensemble unique dans

lequel la science s'efforce de découvrir les plans de direction, les lignes nodales et les axes d'organisation.

Il en a été de même, quoique à un moindre degré, pour les sciences chimiques et physiques. La pesanteur ne s'exerce pas de la même manière au pôle et à l'équateur, elle varie avec les masses planétaires à la surface desquelles on pourrait expérimenter. Non seulement il y a eu des formules qui, après avoir passé pour vraies, ont été reconnues inexactes ou fausses, telle la formule de Mariotte, mais toutes les formules des lois ne sont que des symboles qui permettent de prévoir les phénomènes avec une moyenne d'erreur limitée et déterminée. En astronomie, avant que les lois kepleriennes sur les orbites pussent exister, il a fallu qu'il y eût des planètes et un centre solaire dissociés du sein de la nébuleuse primitive. De même si, par des causes encore inconnues, ou par un mode d'agir inconnu des causes que nous connaissons, l'amas primitif venait à se reformer, avec les planètes disparaîtraient les lois de Kepler. Et durant les temps intermédiaires entre la nébuleuse et la constitution définie de notre système solaire, c'est en vertu d'autres lois que celles des orbites que les planètes cherchaient leur orbite. Il en serait de même pendant la période de dissolution. En chimie on regardait jadis comme tout à fait hétérogènes ce qu'on appelait mélange et ce à quoi on réservait le nom de combinaison, il est admis aujourd'hui que entre la combinaison et le mélange, il y a différence non pas de nature, mais seulement de degré. Est-il bien sûr que les lois des proportions définies et celles des équivalences soient absolument fixées? Si tous les corps sont formés d'un

seul corps simple, d'une matière homogène, n'est-on pas forcé d'admettre que les espèces chimiques ne sont pas plus fixes que les espèces animales ou végétales et n'est-on pas par là même amené à admettre qu'il fut un temps où les lois des proportions définies n'existaient pas? — Ainsi, peu à peu, au regard de la critique contemporaine se dissout l'immutabilité des lois, des formules scientifiques. Au lieu de se représenter la législation du monde comme un cristal aux axes éternellement immobiles, aux plans de clivage éternellement figés dans des formes immuables, la science contemporaine se la représente bien plutôt comme un être vivant qui se différencie, croît, s'organise et se transforme sous une incessante poussée intérieure et selon des lois sans doute, mais selon des lois qui ne font qu'enregistrer le passé, et permettre pour l'avenir des prévisions suffisantes aux besoins des hommes, mais qui ne peuvent cependant jamais garantir l'exacte et immuable reproduction de la législation du passé dans les événements de l'avenir.

Il est bien évident qu'avec une telle conception de la science, quelque chose dans la notion de la vérité doit aussi changer. Dans l'ancienne conception, toute variation dans la formule des lois devait paraître signe d'erreur; dans la nouvelle conception, ce serait bien plutôt par l'absence complète de toute variation que l'erreur se signalerait. Mais la science contemporaine, tout comme la science moderne, admet que ce sont les expériences, les faits, qui sont les juges en dernier ressort de toute formule. Avant tout il faut soumettre la formule aux faits, la régler sur eux, les serrer d'aussi près qu'il est possible, en laissant le moins de place possible aux initiatives propres de l'esprit. Et par

conséquent, ni l'invariabilité ni la variabilité ne constituent plus présomption de vérité ou d'erreur. C'est l'expérience, et l'expérience seule, qui permet de les discerner.

Cependant il ne faudrait pas croire que la science contemporaine, en substituant au vieux type du rigide dogmatisme mathématique pour se représenter les caractères des lois, le type nouveau plus souple, plus plastique de la vie ait abouti à cette conclusion radicale et absolue qu'énonçait déjà le vieil Héraclite : tout change, tout coule, πάντα ῥέει. Car ce serait alors la dissolution de la pensée et la ruine de la science. La science contemporaine, tout comme la philosophie ancienne et comme la science moderne, reconnaît certains points fixes, affirme, ou postule sans les affirmer, certaines lois fixes autour desquelles toutes les autres peuvent naître et évoluer. Tout est en évolution, mais il faut qu'il y ait des lois selon lesquelles l'évolution se produit, ou autrement l'évolution même n'offrirait plus aucun sens à la pensée, ce ne serait plus qu'une danse sans ordre de poussières insaisissables; tout est en devenir, mais pour qu'il y ait science il faut qu'il y ait des règles selon lesquelles le devenir devient. Or, les sciences existent, c'est un fait. il y a à cette heure des milliers de livres de mathématiques, d'astronomie, de physique, de chimie, d'histoire naturelle, de biologie, qui, composés par des quantités d'auteurs différents, dans tous les pays du monde, écrits dans les langues les plus diverses, disent tous à peu près les mêmes choses ou du moins sont d'accord sur une quantité énorme de faits, de lois, de formules ; ces livres enfin sont lus, compris, par des millions de lecteurs, vérifiés par un grand

nombre, et ainsi est constitué un ensemble merveilleux d'esprits unis dans un accord unanime. Si ce fait qui est, à vrai dire, le fait *scientiste*, le fait de l'existence de la science, peut être regardé comme illusoire, il faut le ramener à une rencontre spirituelle toute fortuite et nous expliquer comment il se fait qu'il n'y ait qu'une certaine catégorie de livres capables de réaliser cet accord entre les hommes, comment il se fait que ni les livres d'imagination, ni même ceux d'histoire, ni ceux qui traitent des arts, ni ceux qui vantent un système politique, ni ceux qui professent une métaphysique, ni ceux qui enseignent les dogmes d'une religion, ne parviennent à engendrer un pareil accord. C'est ce fait de l'accord universel et incontestable des esprits qui fait de l'ensemble des propositions et des raisonnements incontestés et universellement admis un genre à part parmi les pensées de l'humanité. C'est ce genre qu'on appelle *science*, auquel la langue de nos contemporains a donné exclusivement ce nom et qui le mérite. Car chaque genre bien distingué doit avoir son nom, que l'on doit lui réserver et sous lequel on ne doit désigner rien d'autre si l'on ne veut pas tomber dans la confusion.

Donc la science existe, et, puisqu'elle existe, ses conditions d'existence doivent être réalisées. Or, ces conditions d'existence étant quelques points fixes, quelques axes fixes, on ne peut les lui dénier. A vrai dire, les théories évolutionistes ont bien moins nié l'existence des lois véritables, la qualité intrinsèque de la fixité attachée à toute loi essentielle, qu'à diminuer le nombre des lois, et, ce faisant, elles ont suivi les règles économiques qui ont présidé à toute organisation intelligente des choses de la pensée, elles ont

obéi aux prescriptions de tous les savants, de tous les philosophes antérieurs : *Entia non sunt multiplicanda.*

Et en dehors même de ces grandes lois, il existe dans la science un nombre assez grand de points acquis sur lesquels depuis des siècles on ne peut observer la moindre variation. Les lois du levier ont-elles changé depuis Archimède, et le principe qui porte le nom du physicien de Syracuse n'est-il pas encore la base de toute l'hydrostatique ? On ne voit pas non plus que les lois de la réflexion de la lumière et de la chaleur aient changé depuis que le même Archimède enflammait à l'aide de ses miroirs la flotte qui assiégeait sa patrie. Les certitudes morales paraissent avoir subi une mobilité incessante, cependant faudrait-il chercher bien loin pour découvrir sous ces flots mouvants une ossature immuable et comme des axes qui ne changent pas ? Où voit-on que le mensonge entre hommes du même groupe et participant à une même œuvre n'ait pas été condamné? Se trouve-t-il ou s'est-il trouvé un pays d'hommes, peuple, tribu, horde ou bande de brigands où il n'y ait eu des règles sociales, des lois, une autorité, des sanctions? Si on voulait moins s'attacher à considérer les différences de surface et pénétrer plus avant, on serait au contraire surpris des ressemblances qui forment comme l'ossature morale de l'humanité. Le Fuégien qui mange son père devenu trop vieux observe à sa façon le quatrième précepte du Décalogue. Il se trompe sans doute dans la manière, mais il n'en obéit pas moins à la même loi. Les changements dans les formulaires ne prouvent pas toujours autant de variabilité qu'on croirait. Car, pour exprimer les mêmes choses, ne faudra-t-il pas changer toutes les

formules si les expressions viennent à changer de sens? Et la preuve qu'il y a entre les hommes quelque chose de stable, de commun, c'est qu'ils s'entendent. Malgré le temps, malgré la distance, malgré les différences de civilisation, nous comprenons le langage des Assyriens, des Étéens, des Égyptiens, comme celui des Cafres, des Papous, des Hottentots, des Boschimans et des Mincopies. Nous déchiffrons les cunéiformes, les hiéroglyphes et les inscriptions mexicaines et péruviennes. Le code d'Hammourabi, vieux de plus de quatre mille ans, ne nous déconcerte pas plus qu'un livre chinois contemporain. Dans toutes ces langues, dans tous ces textes, à travers toutes ces civilisations nous retrouvons les mêmes essentielles manières de penser, de raisonner, de sentir même et d'agir. On s'est étonné, à partir du XVI[e] siècle, quand on avait une idée un peu étroite de l'humanité, de voir combien les hommes différaient les uns des autres. De là sont nés les *Lettres Persanes*, les *Contes* de Voltaire et tant d'autres écrits semblables. Mais après avoir enfin fait le tour du monde, au XX[e] siècle, nous sommes au contraire étonnés de voir combien l'humanité se ressemble. Et pour nous en tenir aux lois purement intellectuelles, toutes les langues nous font voir chez tous les hommes les notions de quantité, de nombre, de qualité rapportées à des sujets, d'actions produites par des agents. Toutes les idées qui constituent le fond essentiel de nos sciences et de notre métaphysique : quantité, qualité, attribution, causalité, se retrouvent donc chez tous les hommes, qu'ils soient séparés de nous par des milliers de lieues ou par des milliers d'années. Et vraiment on peut constater et on a le droit de dire qu'il y a un esprit humain.

Il n'est pas jusque dans les divergences où l'on ne puisse saisir la communauté d'esprit. Les erreurs reconnues pour telles n'étaient pas totalement erronées, nous voyons et nous comprenons très nettement pourquoi, dans l'état d'esprit où étaient ceux qui les ont commises, avec les données qu'ils possédaient, ils ne pouvaient presque pas s'empêcher de les commettre. Ainsi Mariotte, en écrivant la formule $\frac{V}{V'} = \frac{P'}{P}$ enregistrait fidèlement le résultat de ses observations pour les gaz et les pressions qu'il avait pu observer ; on a découvert plus tard que la formule n'était pas exacte pour tous les gaz et pour toutes les pressions, mais elle demeure exacte pour la grande majorité des gaz, si bien que, pratiquement, elle sert encore à beaucoup de calculs et de prévisions. Mariotte, à vrai dire, ne s'est trompé ni sur les faits observés, ni sur leurs rapports, la formule seulement n'a pas toute l'extension qu'il avait cru pouvoir lui attribuer. La fameuse et universelle erreur de l'inexistence des antipodes est beaucoup moins scandaleuse que ne l'a cru en particulier John Stuart Mill. Car, en niant l'existence des antipodes, nos ancêtres ont raisonné exactement comme nous le ferions à leur place si nous partions des mêmes données. Pour eux, comme pour tout observateur dont l'expérience serait limitée à une partie d'un seul hémisphère, la pesanteur apparaissait comme une force agissant de haut en bas, c'est-à-dire du zénith au nadir. Par conséquent, ils ne concevaient pas que des corps pussent se tenir de l'autre côté de la terre sans tomber, ils ne pouvaient pas plus le concevoir que nous ne pouvons nous imaginer que d'autres hommes puissent se tenir la tête en bas et les pieds en l'air de l'autre côté du plancher sur lequel nous nous trouvons.

Ils pensaient donc exactement comme nous. Quand, à la suite des voyages autour du monde, les données eurent changé, quand Magellan et Sébastien del Cano eurent passé de l'autre côté de la terre et qu'ils eurent vu le haut et le bas se déplacer avec eux et la pesanteur toujours s'exercer perpendiculairement à la normale des eaux, il fallut bien admettre la possibilité des antipodes, puisqu'ils existaient, et rectifier en conséquence la notion de la pesanteur.

Et nous arrivons ainsi à cette conclusion : l'esprit humain universel est beaucoup moins divergent qu'on ne le croit et qu'on ne le dit, il n'est pas contradictoire, il s'accorde avec lui-même, il y a un patrimoine de principes commun à tous, il y a un acquis scientifique qui s'accroît sans cesse, et l'assentiment social peut fournir une caution valable à la légitimité de la certitude individuelle.

VI

Nous pouvons maintenant, semble-t-il, ramener à quelques formules toutes les cautions dont la certitude peut s'étayer, toutes celles qui suffisent, réunies ou séparées, selon les cas, à la rendre légitime :

1. Et d'abord la cohérence intérieure, l'absence de contradiction qui rend la proposition possible ; — c'est là une condition purement négative qui ne donne lieu à aucune certitude définie, à aucune proposition ferme ;

2. Puis, l'enchaînement nécessaire qui, à partir de certaines données premières, par l'intermédiaire d'idées claires et distinctes, exige sous peine d'absurdité

la position de certaines conclusions. — Il y a là des propositions vraies, mais d'une vérité plus formelle que réelle, logique et non pas ontologique. Ces propositions demeurent hypothétiques;

3. En troisième lieu, l'accord de la proposition hypothétique avec l'expérience, l'expérience établit que le possible est réalisé. — Il y a là vérité de fait, vérité réelle, proposition catégorique;

4. Viennent enfin les deux formes de la confirmation sociale :

a) Par la résistance au dissentiment social;

b) Par la conquête de l'assentiment social.

Toutes les certitudes doivent satisfaire à la condition 1 ; toutes ont besoin de s'appuyer sur la condition 4; les vérités mathématiques sont soumises en outre à la condition 2; et toutes les autres vérités à la condition 3. Quelques métaphysiciens, Descartes, par exemple, et Spinoza, et Kant dans sa *Critique* les a suivis, avaient fait encore de la condition 2 la condition essentielle de la métaphysique ; la plupart, avec Leibnitz et probablement saint Thomas, ont soutenu que la métaphysique était également soumise à la condition 2 pour ce qu'il y a en métaphysique de démonstration nécessaire et à la condition 3 pour ce qu'il y a en métaphysique de vérité correspondant à une réalité existante.

Telles sont les conditions de la certitude légitime. Quand elles sont groupées comme il faut, c'est-à-dire comme elles le requièrent elles-mêmes, elle sont suffisantes pour garantir la légitimité de l'état certain. Cette suffisance exerce même sur l'esprit une sorte de domination et d'empire. A ne pas nous incliner devant elle nous sentirions en nous les mouvements fâcheux

de la rébellion, une impatience ou un amour exagéré de l'indépendance. Une sorte de majesté impérieuse et douce exige que nous nous conformions à elle, que nous nous laissions faire par elle. C'est en la suivant, en renonçant à ce qui contre elle monte parfois du fond de nous-mêmes, que nous nous trouvons. Vraiment. Nous entendrions, si nous n'obéissions pas, ces « reproches secrets de la raison », dont nous parlait Malebranche, et nous nous sentirions humiliés et perdus, « car la raison nous commande plus impérieusement qu'un maître, puisque, en désobéissant à ce dernier, on est malheureux, mais en désobéissant à la raison on est un sot ». Et nous pouvons sans doute nous résoudre à être des sots et nous rebeller. Nous n'en sommes pas moins des sots. Nous le sommes plus encore quand nous cherchons à nous duper nous-mêmes et à nous persuader que c'est par génie que nous cherchons la sottise; que c'est par raison que nous renonçons à la raison. C'est ce que font tous ceux qui raffinent par trop sur la certitude et qui de peur de se tromper cherchent la certitude de la certitude, le critérium du critérium, la marque de la marque, et ainsi à l'infini. Ils se suicident de peur de mourir.

VII

Nous ne voulons pas nous suicider. Nous voulons vivre, et pour cela nous conformer aux lois de la vie. La vie vaut parce qu'elle est. La certitude de même. Nous sommes certains, nous savons que nous le savons, et cela suffit. Et quand nous sommes certains, nous affirmons être dans le vrai. Le vrai, c'est ce

dont nous sommes certains ; le faux, c'est ce qui contredit ce dont nous sommes certains.

Pouvons-nous, en dehors de la certitude, acquérir quelque autre marque de la vérité de nos pensées? Y a-t-il un critérium de la certitude qui mérite d'être appelé un critérium de la vérité? Nous pouvons discerner l'état psychologique de certitude des autres états où peut se trouver l'esprit vis-à-vis d'une proposition, et en particulier de l'opinion et du doute; nous avons des motifs qui nous permettent de discerner la certitude légitime ; ces motifs ou bien d'autres, si ceux-ci ne le font pas, forment-ils comme le pont qui nous permettra d'atteindre la réalité et de la confronter avec notre pensée certaine pour garantir que notre certitude équivaut bien à la vérité?... C'est cette question, soigneusement mise à part de la question de la certitude, qu'il nous faut maintenant tâcher de résoudre.

Remarquons d'abord que pour la poser comme nous venons de le faire, d'accord, semble-t-il, avec toutes les philosophies, il faut distinguer l'état psychologique de certitude, sa légitimité logique même, de la valeur ou de la portée métaphysique de cet état. Sommes-nous certains? C'est la question psychologique. A quelles conditions aurons-nous le droit de nous dire légitimement certains? C'est la question logique. Nous les avons résolues toutes les deux. Il semble bien qu'il doive s'en poser une troisième. Comment pouvons-nous concevoir que notre certitude même légitime qui, après tout, n'est qu'un état de notre esprit, correspond à une réalité distincte de notre esprit? C'est la question métaphysique. Il semble que si nous refusons de la poser, nous demeurons

dans l'équivoque et nous ne pouvons donner aucune portée objective à nos certitudes. Il semble donc que nous soyons obligés de la poser et de la résoudre, soit en affirmant, soit en niant la possibilité, pour l'esprit, de confronter ses pensées avec le réel? Et dans le premier cas, c'est le dogmatisme, le réalisme qui est le vrai; dans le second, c'est le subjectivisme et le criticisme. — Mais il se pourrait aussi qu'il n'y eût là qu'une apparence de question, un pseudo-problème que des abus d'abstraction, ou des erreurs de langage auraient seuls permis de poser. On connaît en mathématiques des énoncés de problèmes impossibles. On y peut montrer l'absurdité impliquée dans les données. Toutes les questions, par cela même qu'on les pose, ne sont pas de vraies questions, autrement on pourrait se demander si la vertu est un gaz. Et alors même qu'on en croit comprendre aisément les termes, il se peut qu'on ne les entende pas. Il faut donc et avant tout bien se rendre compte des termes de la question.

Telle qu'elle est posée par tous les modernes, à commencer par Descartes, telle en particulier que Kant l'a posée avec une clarté parfaite, à la suite de tout le développement moderne des théories de la certitude et de la vérité, la question se ramène à ces termes : La connaissance étant le rapport entre le connaissant et le connu, entre le sujet et l'objet, entre l'esprit et les choses, il s'agit de découvrir l'intermédiaire par où le sujet a pu entrer en communication avec l'objet, par où l'esprit a pu s'emparer des choses pour les penser ou bien par où les choses ont pu entrer dans l'esprit. On part donc d'un rapport dans lequel on saisit deux termes, on distingue ces deux termes:

comme ils ont dans le rapport une fonction dissemblable, on les déclare hétérogènes, et après les avoir ainsi différenciés, on demande comment ils peuvent s'assimiler. On fait plus encore : par un jeu d'imagination facile, spontané et tout à fait d'accord avec nos tendances psychologiques les plus naturelles, on se représente le rapport sous une image spatiale, celle d'une ligne, les deux termes deviennent les deux bouts de la ligne, le sujet et l'objet sont donc aux deux bouts, on ne pense plus à la ligne ; les deux abstractions une fois posées, on se demande comment l'entre-deux a pu exister, comment l'objet, par définition extérieur au sujet, peut entrer dans le sujet. Et on affirme avec force que, quiconque n'admet pas que l'objet est extérieur au sujet et s'impose du dehors à ce sujet est par là même un subjectiviste, un misérable criticiste, un agnostique, un sceptique. De la dyspepsie dans la bradypepsie, ainsi que parlait ce vénérable M. Purgon.

Mais qui ne voit que c'est en posant ainsi le problème qu'on affermit au contraire le subjectivisme, qu'on le rend invincible et même tout à fait inattaquable ? Car c'est précisément accepter de poser la question ainsi que Kant l'a posée. Tout l'art de Kant a précisément consisté à poser la question de telle manière qn'une fois posée ainsi toutes les conclusions de la *Critique de la Raison pure* suivaient nécessairement. Et il est d'autant plus étrange que les hommes, les dialecticiens, je n'ose vraiment pas dire les penseurs, qui acceptent ce point de départ, soient les mêmes hommes qui prétendent se rattacher aux pures traditions scolastiques. Mais ce ne sont pas les scolastiques qui ont ainsi violemment séparé le

connu du connaissant, ce sont les philosophes modernes, à commencer par Descartes. Et Kant, quand il combat le dogmatisme de la chose en-soi, a bien plus en vue Spinoza que saint Thomas. Et après tout pourquoi ne pourrait-il pas se faire que Kant eût raison contre une certaine métaphysique si c'est contre une métaphysique fausse? Toute métaphysique serait-elle donc condamnée par là? Et déclarée purement subjective toute sorte de connaissance? Mais avant tout, si nous voulons comprendre Kant, replaçons-le dans son milieu historique, après Berkeley qui lutte contre le matérialisme de Hobbes et le mécanisme cartésien, après Hume qui lutta contre le spiritualisme cartésien et contre le substantialisme de Spinoza, après Leibnitz et Wolf qui déclaraient le monde formé d'un nombre infini de substances impénétrables les unes aux autres. La question du monde extérieur très nettement posée pour la première fois par Descartes, en séparant de l'esprit au moins un des objets de la connaissance, en faisant de l'étendue par nature hétérogène à l'esprit l'essence même des corps, a habitué la pensée philosophique à dissocier complètement l'objet du sujet. Et de même que les corps apparaissent comme extérieurs à l'esprit, de même les autres objets connus ont été regardés comme extérieurs au sujet connaissant. Et les objets de la connaissance ayant été ainsi séparés du sujet par leur nature, extériorisés même par le jeu d'imagination spatiale déjà signalé, n'ont pu dorénavant être atteints de façon intelligible par le sujet. Car il est évident que se demander comment deux êtres extérieurs par définition l'un à l'autre ou même simplement tout à fait hétérogènes peuvent communiquer

entre eux, c'est se demander comment on peut unir deux choses qui par essence ne sont et ne peuvent être que séparées.

Aussi voit-on bien que toutes les tentatives pour établir un passage entre le sujet et l'objet ainsi séparés ont échoué. Un critère de la vérité ne peut être que pris dans l'objet ou dans le sujet. Si le critère est emprunté à l'objet, le problème se pose pour le critère, partie de l'objet, comme pour l'objet lui-même ; si le critère est emprunté au sujet, le problème se pose encore de savoir si le critère, partie du sujet, correspond avec l'objet. Le fleuve est trop large, il a été trop profondément creusé pour qu'aucun pont puisse relier les deux rives. Que si l'on voulait essayer d'un critère emprunté à la fois au sujet et à l'objet, ce serait supposer d'emblée résolue dans ce critère la question même que l'on voulait résoudre par lui. Tous les ponts tournent sur eux-mêmes et ne peuvent que revenir à la rive d'où ils sont partis.

C'est qu'en effet, si le concept d'une chose en-soi peut offrir un sens, si de même on peut concevoir un sujet en-soi, le concept d'un objet qui serait en même temps en-soi et objet de la connaissance est nettement contradictoire, de même que le concept d'un sujet de la connaissance qui serait en même temps considéré comme en-soi. Car dire : *objet de la connaissance,* c'est dire : *connu;* et dire : *sujet de la connaissance,* c'est dire : *connaissant.* Or, il est de toute évidence que le connu, en tant que connu, n'est pas en-soi puisqu'il est en tant que connu ; et il est tout aussi évident que le connaissant, en tant que connaissant, n'est pas en-soi puisqu'il est en tant que connaissant. Il n'y a pas sans connaissant de connu, ni sans connu

de connaissant. Les deux termes sont corrélatifs. Nous ne connaissons et nous ne pouvons connaître les êtres que dans la connaissance que nous en avons et non pas dans leur être intime, nous les connaissons tels que nous les connaissons, et dire qu'on peut les connaître autrement, c'est dire qu'on les connaît comme on ne les connaît pas, ce qui paraît bien être la plus évidente des absurdités.

On dira que c'est là du subjectivisme. En aucune manière, et nous allons bien le faire voir. Que c'est du relativisme. Peut-être. Mais un relativisme de la connaissance et non pas un relativisme des êtres, un relativisme logique, non un relativisme ontologique ou métaphysique. Toutes nos connaissances peuvent être relatives, et nous croyons qu'on peut démontrer que toutes le sont sans que tous les êtres soient relatifs. Mais nous pensons que c'est avoir peur des mots que de ne pas vouloir reconnaître la relativité de toute notre connaissance.

Il faut bien d'abord que chacune de nos propositions soit relative à l'objet ou à l'être et que, puisque nous nous représentons cet être par des synthèses de concepts, par des assemblages de signes verbaux, nous reconnaissions que ces synthèses de concepts, ces assemblages de signes verbaux n'ont de valeur que par leur relation avec cet être qu'ils représentent, mais qu'ils ne sont pas. Et par contre, les propositions, par cela même qu'elles ne sont pas les êtres qu'elles représentent, sont relatives à nous, à nos facultés de connaître. C'est ce que reconnaissait toute la scolastique quand elle disait : *Perceptum est in percipiente per modum percipientis*, le soleil ne vient pas voyager dans mon âme quand je pense à lui, mes con-

cepts ne se pétrifient pas quand je pense à une pierre, ils ne se déifient pas quand je pense à Dieu.

VIII

Mais si toute issue nous est fermée pour atteindre en eux-mêmes les objets, si notre connaissance est ainsi relative à nous, que pouvons-nous donc connaître et que vaut notre connaissance? N'est-elle pas purement subjective, et n'avait-on pas raison tout à l'heure d'identifier subjectivisme et relativisme?

Nous sommes au nœud du problème, et il n'est pas interdit d'espérer de le résoudre.

Remarquons d'abord que de ce que notre connaissance est relative à nous, il ne s'ensuit pas que toute issue nous soit fermée pour atteindre les objets, car la connaissance a toujours deux termes, le connaissant et le connu, et qu'elle ne s'entendrait pas plus privée du connu que privée du connaissant, le sujet et l'objet lui sont tous les deux également indispensables, puisqu'elle est précisément constituée par leur relation. Et peu importerait même que le connu ne fût qu'une modalité du connaissant, que l'objet, selon la thèse idéaliste, ne fût qu'une position du sujet, car par cela seul que l'esprit établit une distinction entre le sujet et l'objet, il distingne deux réalités, modales au lieu d'être substantielles, mais réalités cependant et qui suffisent à laisser le problème aussi peu résolu pour l'idéalisme, pour le subjectivisme que pour le plus déterminé dogmatisme. Car le problème étant celui-ci : Comment deux termes différents peuvent-ils entrer en rela-

tions? il y a autant de difficulté à le résoudre par rapport à deux modes que par rapport à deux êtres différents. L'idéalisme et même le subjectivisme ne reconnaissent pas que les objets sont, mais il faut bien qu'ils reconnaissent que des objets sont posés. Le dogmatisme peut avoir de la peine à établir que ces objets posés sont réels, mais le subjectivisme doit avoir bien plus de peine encore à expliquer comment le sujet, tout en demeurant purement sujet, se voit contraint par sa nature de sujet à se donner des objets. Admettons qu'il soit difficile d'établir comment le porte-plume que j'ai dans la main peut être immatériellement représenté dans mon esprit, mais qui ne voit qu'il est encore bien plus difficile d'expliquer comment mon esprit immatériel peut se matérialiser dans mon porte-plume? Aucun raffinement de métaphysique subtile ne résoudra le problème, parce que, pour le résoudre, il faudrait faire évanouir un des termes, et que si l'un des deux s'évanouissait, il n'y aurait plus de problème. Le dualisme de la connaissance est un fait inhérent au fait même de la connaissance. Ceux que ce dualisme scandalise s'efforcent de le faire disparaître par des artifices de dialectique, mais chassé d'un des plans de notre pensée, le dualisme se retrouve dans un autre plan, toujours le même, toujours aussi irritant, toujours aussi scandaleux, pour ceux du moins qu'il scandalise. Du plan métaphysique de l'être il passe dans le plan logique du connaître, et si on essayait encore de le dissoudre, on dissoudrait la connaissance elle-même. L'esprit devrait se résigner à ne plus porter aucun jugement.

On voit donc que notre relativisme ne risque pas

de nous conduire au subjectivisme. Au contraire, il nous force d'en sortir.

Car loin d'être scandaleux à nos yeux, le dualisme, c'est-à-dire au vrai, l'objectivisme de la pensée, en est au contraire une condition. Et c'est bien mal connaître l'esprit que de se scandaliser de lui voir ainsi unir des termes qui ne prennent à ses yeux de valeur que par cette liaison, que par cette relation. Car toute connaissance est par essence une synthèse qui soude, pour ainsi dire, par certains de leurs éléments représentés clairement, des ensembles dont un grand nombre d'autres éléments ne sont représentés que confusément. Toute notion d'être réel a ainsi comme une photosphère lumineuse, puis des nuances confuses qui, peu à peu, en passant par une pénombre, finissent par former un noyau qui demeure tout entier dans l'ombre. C'est par les photosphères que s'opèrent les synthèses de l'esprit. Ainsi, dans la plus simple des propositions : *Dante fut exilé*, les deux termes *Dante* et *exilé* ne sont connus qu'en partie, nous ne savons pas tout de Dante, nous ne connaissons pas tout ce qui peut constituer l'épreuve d'exil, et enfin quand nous donnons à cette proposition son sens objectif à l'aide de la copule : *fut*, nous ne savons pas non plus quels furent dans tout leur détail tous les événements et tous les sentiments qui par leur assemblage firent la réalité de l'exil de Dante. Et à l'analyse nous retrouverions dans chacune de nos conceptions une complexité semblable. Ce que nous connaissons, ce sont moins les termes que les relations entre termes.

Cependant nous atteignons l'existence de ces termes. Et d'abord nous les sentons être : nos yeux,

par-delà la claire lumière des notions, aperçoivent les pénombres et saisissent le réel dans le noir même, comme nous éprouvons l'invisible dans les ténèbres, comme nous sentons qu'une corde que nous tenons dans nos mains se prolonge au delà de notre prise. Il y a là toute une catégorie de faits de conscience, qui sont des sensations à l'état larvé, pourrait-on dire, comme les sensations sont des notions à l'état non débrouillé, et tout psychologue un peu attentif pourra se rendre compte de l'existence constante de pareils états. L'habitude et leur extrême imprécision nous empêchent de les remarquer d'ordinaire, ils n'en constituent pas moins le noyau obscur d'où émergent tous nos autres états de conscience, plus distingués et plus clairs. C'est dans ces régions que gît le subliminal de M. Myers, et que se trouve le subconscient. C'est le domaine des perceptions obscures d'où sourdent peu à peu comme d'un abîme les représentations les plus lumineuses de l'esprit. Par-delà nos jugements, par-delà nos idées, par-delà nos sensations, nous nous sentons environnés de relations innombrables, impliqués dans des combinaisons dont nous ne saisissons que quelques traits, notre pensée vit dans une atmosphère qu'elle paraît faire évanouir en l'éclairant par la réflexion, mais sans laquelle cependant elle ne pourrait pas vivre. On pourrait à ce propos rappeler, quoique dans un sens tout opposé, la comparaison de Kant : La colombe légère qui prend son vol à travers les airs s'imagine qu'au delà de l'atmosphère elle pourrait s'ébattre plus aisément, mais quand elle essaie de franchir les limites aériennes, elle retombe et meurt d'asphyxie.

En dehors de tous ces cas qui ne déconcerteront que des philosophes peu au courant des recherches psychologiques contemporaines, nous pouvons du moins citer un cas qui, celui-là, ne pourra surprendre personne. C'est le cas si simple, si commun du souvenir. — J'étais, il y a sept semaines, en Hollande, et j'entendais l'orgue de Harlem; il y a dix minutes, je ne pensais pas à cette audition, et il y avait peut-être plus de quinze jours que je n'y avais pas du tout pensé. Voici maintenant que le souvenir est revenu, et, avec lui, une masse assez grande de notions qui pourraient s'ordonner en connaissances. J'en prends une seule : la cathédrale de Harlem, déshonorée comme celle de Rotterdam par les bancs de bois qu'y ont aménagés les calvinistes, m'a fait porter ce jugement que le protestantisme a été néfaste à l'art architectural. C'est une proposition, vraie ou fausse d'ailleurs, qui me revient avec le souvenir de ma visite à Harlem. Il est donc bien clair que j'ai maintenant dans ma pensée des notions que je n'avais pas durant mon oubli. Il est non moins clair que ces notions sont distinctes de la pensée momentanée au milieu de laquelle elles apparaissent, qu'elles ne constituent qu'en partie; je ne puis douter enfin, puisque j'ai le souvenir et que c'est en cela précisément qu'il consiste, que ces notions dont je me souviens sont des états réels de mon être. J'expérimente donc ici un réel (un passé) représenté dans ma pensée présente. Que la représentation ou la pensée puisse atteindre du réel, c'est donc ce qui me paraît prouvé par là. Et ici ce n'est pas ma pensée présente qui objective ma représentation, qui la construit dans le passé, c'est le passé au contraire qui se reconstruit dans le présent.

Et nous sentons cette reconstruction s'opérer en nous. Les états du passé émergent, pour ainsi dire, du fond du présent comme les tanches du fond de l'eau dans le *Héron*, de La Fontaine. Tout notre effort ne va qu'à agir sur tout nous-même pour que reviennent ces souvenirs, pour qu'ils réapparaissent dans leur pure spontanéité, pour que rien d'étranger ne vienne se mêler à eux et les altérer, pour que leur ensemble soit continu et complet. Nous éprouvons, là, nous expérimentons l'objectivité de la pensée comme dans le cas privilégié d'une expérience unique. Dans le cas de la sensation, l'objectivité de la pensée provient de la passivité où nous sommes vis-à-vis des formes, des résistances, des couleurs, des sons, des odeurs, des saveurs, mais ces sensations ne portent aucune autre marque qui permette de les aliéner de la pensée présente, car elles sont cette pensée même, puisque au moment où elles sont senties, elles occupent le champ entier de l'esprit. Mais, dans le fait du souvenir, le remémoré, outre la passivité, apporte en lui-même, avec la marque du passé, le témoignage de sa distinction avec la pensée présente, il n'occupe pas le champ entier de l'esprit, puisque, pour qu'il y ait vraiment souvenir, il faut que le moi reconnaisse et s'attribue le souvenir. En fait donc, par expérience, la pensée présente peut atteindre des pensées distinctes d'elle-même, de véritables objets.

Mais il faut aller plus loin et dire que la pensée présente, momentanée, ne peut se suffire seule, que la pensée véritable est constituée par une série de moments qui, distincts dans le temps successif, ne prennent un sens, ne constituent par conséquent une pensée véritable, qu'à la condition de former un tout.

Car isolez les unes des autres les syllabes de la phrase précédente : « la...pen...sée...pré...sen...te...mo...-men...ta...née », etc., réduisez ainsi chaque syllabe à une simple sensation sonore et supposez que chacune d'elles disparaisse entièrement de l'esprit à mesure qu'elle est prononcée pour faire place à la sensation sonore de la syllabe suivante, il est évident qu'il n'y aurait plus ni phrase, ni proposition, ni pensée. Toute pensée est constituée par une synthèse, le sens se forme par des assemblages d'éléments par eux-mêmes insignifiants. Si l'on monte un peu au-dessus de la sensation, on verra de même qu'un mot ou un concept isolés, bien qu'ayant par eux-mêmes quelque signification, ne voient leur sens se préciser, se déterminer, devenir vraiment significatif que lorsqu'ils viennent prendre place dans la parole extérieure ou dans le discours interne de l'esprit. Et ainsi chaque élément représentatif ne vaut que par sa relation avec tous les autres éléments de la représentation. Mais, comme la conscience présente ne se représente jamais à la fois qu'un tout petit nombre d'éléments, si le sujet, comme doivent le soutenir les phénoménistes et comme l'affirme Hume, se restreint à la conscience présente, si l'objet est tout ce qui serait hors de cette même conscience, il faut ou que le phénoménisme se résigne à ne rien entendre, à ne rien comprendre, à ne jamais penser que par fragments non liés, ou bien qu'il avoue que la pensée subjective présente ne s'entend, ne se comprend, n'existe à vrai dire qu'en tant qu'elle se relie à des éléments objectifs passés ou futurs, qui vont être ou qui viennent d'être. L'objet ici n'est pas donné dans le sujet, il lui est nécessaire, tout à fait indispensable. Pas de sujet sans objet.

L'autre de la pensée présente, l'objet, expérimenté dans le souvenir, est la condition nécessaire de l'existence de toute pensée.

Or, il faut ou que le sujet se réduise à la pensée présente, comme le disent hardiment les phénoménistes, ou qu'il la dépasse. Dans le premier cas, nous venons de le voir, le sujet ne se suffit pas, il a besoin pour être, même comme sujet, d'autre chose que de lui-même, et cette autre chose ne peut être que l'objet, car, en dehors du sujet, il ne peut y avoir que de l'objet; dans le second cas, le sujet a une existence en-soi et il devient alors lui-même un objet, se dédoublant et se redoublant pour trouver en lui-même par la réflexion à la fois le représentant et le représenté, la pensée présente et l'autre ou l'objet de cette pensée, nécessaire à son existence en tant que pensée.

Ainsi nous pouvons conclure : si la pensée présente est, l'autre de cette pensée, et qui lui est nécessaire, est aussi. L'autre de la pensée présente est l'objet. Donc l'objet est, l'existence de l'objet est aussi sûre, aussi certaine, aussi réelle que peut l'être l'existence de la pensée présente.

Mais si les éléments de pensée distincts de la pensée présente, bien qu'inexistants pour cette pensée au moment de cette pensée, existent et sont cependant, et si sans eux la pensée présente ne pourrait ni se compléter ni exister même à titre de pensée intelligible et comprise, il faut de toute nécessité que ces éléments soient indépendants de la pensée présente et qu'au contraire celle-ci soit sous leur dépendance. Ils ont ainsi tous les caractères du réel, ils existent, et on a besoin d'eux pour expliquer d'autres existen-

ces, sans eux ces existences ou n'existeraient pas ou du moins ne seraient pas tout ce qu'elles sont. Ils sont des êtres et ils sont des causes. Car on appelle cause l'être dont l'existence rend raison d'autres existences ou d'autres modalités d'existence.

IX

Au point où nous sommes arrivés, nous voyons que l'état psychologique de la certitude ne peut exister et se maintenir qu'à la condition d'y faire entrer des éléments qui ne sont pas purement psychologiques, car il n'y a de purement psychologique que ce qui est directement atteint par la conscience : tout ce qui, hors de la conscience présente, est posé ou conclu, est physique ou métaphysique ou tout ce que l'on voudra, mais n'est pas psychologique. La certitude psychologique ne peut donc se suffire à elle-même. Si elle était seule, elle n'existerait pas. Or, elle existe. Donc, toutes les conditions qu'elle exige existent, les conditions non-psychologiques ou objectives au même titre que les conditions psychologiques ou subjectives. La certitude, même psychologique, ne peut exister que par une solidité cohérente des éléments présents de pensée dont la condition existe, bien qu'elle ne soit pas actuellement pensée, c'est le conditionnement même de la pensée présente par ce qu'elle ne se représente pas actuellement qui fait sa solidité, qui lui donne sa portée ; la certitude naît donc d'un rapport entre les éléments représentatifs présents et quelque chose d'existant, mais différent d'eux. La certitude n'existe qu'autant que le sujet

est conditionné par un objet. La certitude psychologique n'existe qu'à la condition d'être vérité. Nous disions plus haut après une première inspection du sujet : Nous nous disons dans le vrai parce que nous sommes certains ; nous devons dire maintenant, après des analyses approfondies : Nous sommes certains, parce que nous sommes dans la vérité.

Ne nous faisons cependant aucune illusion : l'objet auquel nous sommes arrivés, bien que pouvant être dit existant, bien que même on puisse en un sens lui donner le nom de cause, est bien loin d'avoir les propriétés de l'être métaphysique ou tel du moins que les métaphysiciens dogmatistes ont coutume de le concevoir. Car l'objet des métaphysiciens, la chose dont ils croient avoir besoin est à la fois substance et cause : substance, c'est-à-dire qu'il y a en lui un principe réel qui rend raison de la synthèse de ses attributs et de leurs modes divers ; cause, c'est-à-dire que, par sa propre et interne activité, il produit des effets soit en lui-même, soit en d'autres êtres. Or, l'objet que nous avons découvert est existant, mais n'a encore rien de substantiel ; il est condition, mais n'a encore rien de producteur. Nous ne savons pas s'il produit, s'il agit véritablement. Le subjectivisme, le psychologisme pur est ruiné, mais le phénoménisme ne l'est pas nécessairement par là. Nous savons que l'objet est, nous ne savons en aucune manière ce qu'il est.

Si l'on veut pousser plus loin, il faut nécessairement avoir recours à une méthode différente de celle que nous avons suivie jusqu'ici. Nous n'avons fait jusqu'ici que des analyses. Du donné, nous sommes allés aux éléments, aux conditions du donné. Si

maintenant nous voulons découvrir ce que nous sommes en droit de dire de ces conditions en plus de leur existence, la classe d'êtres dans laquelle nous sommes en droit de ranger les objets, les qualités que nous pouvons leur attribuer, les effets que nous pouvons leur rapporter, il faut faire appel à d'autres méthodes. Car ici nous sortons du donné, de l'expérience et des analyses auxquelles elle donne lieu, nous cherchons, en partant d'éléments d'existence très simples, mais aussi ayant fort peu de compréhension, à retrouver des êtres complexes; nous voulons reconstituer, à l'aide de quelques fragments, toute une inscription; nous allons donc, au lieu de faire des analyses, constituer des synthèses. Nous ne le pouvons qu'à l'aide de raisonnements. Tous les résultats auxquels nous pouvons aboutir dépendent donc de la correction de nos raisonnements d'abord, de la valeur de nos principes ensuite. Nous sortons de la critique pour faire de la métaphysique.

Tous les raisonnements qu'ont faits les métaphysiciens pour déterminer la nature des objets de nos pensées reposent tous sur le principe de causalité et sur le principe de substance. — Tout effet suppose une cause; or, nos représentations sont des effets, donc elles ont des causes qui sont les objets; les effets d'une cause ressemblent à la cause qui les a produits, donc les modes de nos représentations ressemblent aux qualités de leurs causes. — Toute qualité requiert une substance, donc les qualités des causes qui produisent nos représentations et leurs modes sont des attributs d'êtres substantiels : les corps, les esprits, Dieu. C'est ainsi que, par un jeu logique des plus faciles, les métaphysiciens aboutissent à peupler le

monde de corps et d'esprits, à doter ces esprits et ces corps d'un nombre considérable de qualités, à placer enfin au-dessus de tous ces esprits et de tous ces corps dont l'ensemble forme la nature ou l'univers, un Être des êtres, qui porte en lui de façon éminente tout le réel et toutes les perfections des êtres, l'Éternel ou Dieu.

Quelle que soit la forme ou populaire ou savante que l'on donne à ces déductions, leur valeur est toujours la même. On croit, par exemple, avoir beaucoup fait pour atteindre l'objectivité des essences ou des qualités des choses quand on a longuement et très scientifiquement disserté sur la valeur de l'abstraction : en réalité, on n'a pas fait un pas vers le réalisme, car on a montré la valeur de la science, mais non pas la valeur du dogmatisme. Tout le livre de M. Poincaré sur la *Valeur de la Science* peut s'entendre aussi bien dans le sens de l'idéalisme subjectif que dans le sens d'une métaphysique réaliste ou dogmatique. Que faut-il à la science pour être? Uniquement des lois stables de la représentation. On objectera l'expérience et que la science n'existe que grâce au contrôle objectif des expériences. Mais l'expérience elle-même étant représentation, les succès des vérifications, les réussites expérimentales ne garantissent que l'existence des lois de l'esprit. Je ne crois pas qu'une science complète puisse s'achever, si elle ne s'appuie sur une métaphysique. C'est toujours, comme le pensait Descartes, dans la métaphysique que se trouvent les racines de la science. Mais si la science, pour être complète, a besoin de principes qui lui garantissent la stabilité des lois et qui soient, par là même, d'un autre ordre que les lois scientifiques même, rien ne prouve que

la science positive, comme telle, ait besoin en outre, pour être, de supposer l'existence réelle des corps ou même des âmes. Supposé vraie l'hypothèse de Berkeley, rien ne serait changé à l'astronomie, à la physique, à la chimie, ni à quelque autre science positive que ce puisse être.

Toutes les théories les plus objectivistes de l'abstraction, celles mêmes qui assurent que l'abstraction est fondée en réalité, a un *fundamentum in re,* que par suite le concept résultant de l'abstraction a une valeur de vérité par rapport aux êtres réels, me paraissent aboutir à une illusion dont leurs auteurs peuvent se convaincre eux-mêmes. Car ils professent que la sensation fournit les données premières sur lesquelles l'abstraction va s'opérer; puis, parmi les données concrètes s'opère une sorte de discernement : tout ce qui était singulier, individuel, et fournissait les notes concrètes, situait la sensation à un moment de l'histoire et à un point donné de l'espace, et qui ne peut être que senti, s'efface, pour ainsi dire, et disparaît; seuls restent des éléments qui présentent des caractères susceptibles de répétition, capables d'être pensés indépendamment de toute singularité historique ou géographique; les premiers, qui fuient, paraissent moins importants; les seconds, qui restent, paraissent seuls importants, essentiels même parfois. Ceux-ci ainsi conservés seuls, à l'exclusion des premiers, constituent l'idée abstraite, l'*ens rationis* opposé à l'*ens reale.* Mais l'être de raison, nous dit-on, l'idée abstraite n'en a pas moins son fondement dans le réel, car elle contient dans sa compréhension les qualités essentielles de l'être réel, celles qui se retrouvent toujours dans tous les êtres de même espèce.

L'idée abstraite correspond à des qualités chez les êtres réels. Elle est l'effet dans l'esprit de ces qualités réelles; ces qualités sont donc ses causes et comme la cause produit toujours des effets semblables à elle il y a assimilation de l'idée à l'être, l'idée ressemble à l'être et le reproduit pour nous.

Dans toute cette argumentation traditionnelle il y a deux parties : 1° une théorie psychologique et logique de l'abstraction ; 2° une théorie ontologique. Or, si la première est non seulement plausible, mais solide et même la seule solide qui à la fois tienne compte des faits psychologiques et explique les faits et les certitudes scientifiques, il faut bien avouer que la seconde ne s'étaie même pas d'un commencement de preuve. Car ce qui est établi, c'est que le concept abstrait sépare des éléments notionnels, qu'il groupe certains de ces éléments dont le groupement a le caractère de la constance dans la répétition, que l'on peut et que l'on doit même considérer ces concepts comme représentatifs d'essences ou de lois; mais ces essences, mais ces lois ont-elles quelque valeur en dehors de l'esprit et de ses représentations? Rien jusqu'ici ne permet de l'établir. La psychologie ne nous en dit rien, et ne peut rien nous en dire. La psychologie nous découvre comment les concepts se forment, elle ne nous dit pas ce qu'ils valent. La logique va plus loin, elle nous renseigne sur leur valeur. Elle nous fait voir leur conformité avec les principes de la raison et avec l'expérience. Mais, comme nous le remarquions tout à l'heure, même la confrontation du concept à l'expérience ne nous fait pas pénétrer dans le domaine du réel, la logique ne nous renseigne et ne peut nous renseigner que sur la valeur logique

des concepts, non sur leur valeur ontologique ou métaphysique. La logique nous montre que la certitude psychologique est légitime, elle ne nous donne pas la vérité.

C'est pourtant la vérité que nous cherchons. Or, s'il semble que la théorie de l'assimilation peut nous la fournir, c'est parce que cette théorie s'appuie sur les principes de la raison, le principe de causalité et son corollaire, le principe de l'effet semblable à la cause. Et peut-être que, ainsi que nous espérons le faire voir, tout l'essentiel de ce raisonnement est à retenir, mais il faut bien cependant ici reconnaître que, au moment où on nous dit que l'idée abstraite correspond à des êtres réels, on affirme précisément ce qui se trouve en question et ce qu'on n'a pas même tenté de prouver. Car ce sont précisément ces êtres réels que nous cherchons à atteindre, que nous n'avons pas encore atteints.

X

Au point de la recherche où nous sommes arrivés, nous avons découvert des objets, mais ces objets ne sont encore que des existences actuellement non-représentées et cependant conditions nécessaires de toute connaissance, nous n'avons encore rien qui ressemble à des êtres métaphysiques, à des substances, à des causes. Et il serait vain, à ce moment même, de prétendre nous appuyer sur des principes de la raison, principe de substance, principe de causalité et leurs corollaires, pour établir que ces conditions actuellement non-représentées de la connaissance sont des êtres métaphysiques, des substances ou des cau-

ses. Alors même que nous considérerions comme nécessaires ces principes, alors même que, en partant de ces principes, des raisonnements nécessaires nous conduiraient à conclure à l'existence des êtres métaphysiques, on pourrait toujours nous opposer toutes les objections critiques de Kant. Jusqu'à présent, rien n'a établi que les concepts ou les lois abstraites ont une portée ontologique ou métaphysique, ils peuvent provenir des nécessités légales de la représentation et cependant ne correspondre à rien au delà ; par conséquent, s'appuyer sur eux pour poser des existences quelles qu'elles soient, qui dépassent en réalité ou ces concepts ou ces lois, c'est commettre un double paralogisme, c'est supposer ce qui est en question, d'abord et c'est ensuite aboutir à des conclusions plus vastes que les prémisses, plus vastes puisqu'elles prétendent porter sur le réel tandis que ces prémisses ne contiennent que du conceptuel. J'ai plusieurs fois soutenu que cette argumentation de Kant est irréfutable contre les métaphysiciens qui, comme Wolf, Spinoza ou Descartes même, prétendent tirer le réel de l'abstrait et de l'essence, conclure légitimement à une existence quelconque. Car ces métaphysiciens s'appuient sur la nécessité logique ou formelle pour conclure à l'existence réelle. De ce que nécessairement nous sommes amenés à poser une existence il leur paraît s'ensuivre que cette existence est réelle. Mais c'est précisément, répond Kant, parce que vous êtes nécessairement amenés à poser cette existence qu'elle n'est peut-être pas réelle. Car la nécessité où vous êtes de poser le concept d'existence peut aussi bien être l'effet de la législation subjective de votre esprit que de la réalité même. La vision nécessaire du vert peut tout

aussi bien s'expliquer par le port de lunettes vertes que par la verdure des paysages. La nécessité, disait-on avant Kant, est signe de vérité. Non, répond Kant, c'est précisément parce qu'il y a nécessité qu'il pourrait se faire qu'il n'y eût pas vérité. Et la preuve encore que ce doute est légitime, c'est que toutes ces conclusions à portée métaphysique renferment le paralogisme déjà relevé par Gaunilon et par saint Thomas dans la preuve ontologique. De l'essence on conclut à l'existence, de l'ordre conceptuel à l'ordre réel. Et je ne crois pas qu'on puisse rien là-dessus objecter à Kant. Toutes les objections me paraissent porter sur une vue incomplète ou fausse de la position de Kant.

S'ensuit-il qu'il faille abandonner tout espoir d'aboutir au réel, de fonder la métaphysique autrement que sur des paralogismes et que toute tentative pour dépasser le criticisme doive nécessairement avorter? Il ne me l'a jamais semblé. Et si la critique kantienne me paraît aisément victorieuse de toute métaphysique qui prétend partir des lois innées et *a priori* de la pensée, il me paraît en être tout autrement quand la critique trouve en face d'elle une métaphysique dont les principes ne se donnent ni pour innés ni pour de simples *a priori*. Si donc la critique semble avoir triomphé et l'avoir fait légitimement de la métaphysique de Wolf, de celle de Leibnitz même, de Spinoza et de Descartes, je ne crois pas qu'elle ait triomphé ni même qu'elle ait pu le faire, d'une autre métaphysique, professant sur l'origine de nos principes du connaître une toute autre doctrine. On voit par là que la doctrine d'Aristote, celle de l'École, qui n'admettent aucune sorte d'*a priori* ni aucune idée innée, sont précisément celles qui ont dans leur

contexture même de quoi résister efficacement à la critique de Kant. En fait, d'ailleurs, Kant n'a pas visé ces doctrines qu'il considérait en son temps comme périmées. Et il me paraît à la fois et plus habile et plus juste — plus habile surtout parce que c'est plus juste et qu'il n'y a en philosophie d'autre habileté que celle de penser juste et de dire vrai — de laisser tranquillement Kant triompher de nos propres adversaires plutôt que d'aller contre toute vérité prendre leur place et leur position et de soutenir ainsi, par un acte de chevalerie vraiment admirable s'il n'était pas à la fois ridicule et mensonger, tout le poids des coups destinés à ceux-là mêmes que, à d'autres moments, on s'efforce soi-même d'exterminer. Car enfin, la métaphysique de Spinoza, celle même de Descartes, malgré les raisonnements qu'il emprunte à son professeur scolastique de La Flèche, ne sont pas la métaphysique d'Aristote ou celle de saint Thomas. Constater cela ce n'est pas défendre Kant; on a pu voir plus haut, on verra bien plus bas que je n'ai aucunement l'intention de le défendre, il n'y a d'ailleurs, en philosophie, ni attaque, ni défense personnelles; c'est tout simplement mettre Kant à sa place et à son rang de combat et prévenir, afin qu'on ne s'attaque pas à un allié, en croyant avoir affaire à un adversaire.

Kant s'efforce, en effet, d'établir tout d'abord que les principes à portée ontologique et en particulier ceux qu'enferme la catégorie de relation, substantia lité ou causalité, sont des lois ou des conditions *a priori* du jugement. Il n'a pas de peine à y parvenir, il n'a qu'à emprunter les théories de Leibnitz, de Spinoza, de Descartes. Il y a des principes universels et nécessaires, il est impossible, comme le prétendaient Locke

et Hume, de tirer de l'expérience cette universalité et cette nécessité. Puisque ces principes ne sont pas *a posteriori*, ils doivent donc être *a priori*. C'est en effet Descartes qui, le premier, paraît avoir établi cette alternative : ou *a priori* ou *a posteriori*, tout ce qui ne dérive pas de l'expérience n'est et ne peut être qu'inné.

Mais tout l'aristotélisme s'élève contre cette dichotomie, car les péripatéticiens et à leur suite à peu près toute l'École admettent qu'entre les connaissances particulières, variables et contingentes qui se ramènent uniquement à l'expérience et certains jugements nécessaires qui seraient purement innés, il peut y avoir des jugements nécessaires et universels que l'expérience, en tant que simple collection ou amas de faits sensibles, toujours singuliers et contingents, ne peut expliquer, mais que l'esprit peut bien découvrir dans l'expérience sans cependant les porter en lui préformés. En réalité les péripatéticiens et l'École n'ont guère appliqué leur théorie qu'aux notions et aux idées générales, ils ne paraissent pas avoir jamais montré en des analyses par quelles suites d'abstractions se formeraient, selon eux, les notions et les principes de la raison, tels que les principes de substance et de cause. Ils les acceptaient comme des principes sans se bien poser la question de leur origine. Après la période de scepticisme du XVIe siècle, et pour en sortir, Descartes entreprit de commencer par son doute la critique de l'esprit. C'est alors que vint se poser la question de l'origine des principes. Et Descartes, bien que recourant trop aisément à l'innéisme dès qu'il s'agit de l'idée de perfection, ou même du principe de causalité, ouvre cependant la voie à la vraie méthode et demeure à ce moment dans la grande

tradition aristotélique, lorsque, analysant le fait du doute, il y trouve la pensée, dans la pensée l'existence et l'être et dans la relation constatée entre sa pensée et son être, la relation intelligible, universelle, nécessaire entre toute pensée et l'être : *Pour penser, il faut être.* Ce qui est une formule du principe de substance découvert par l'analyse d'un fait, trouvé par conséquent dans l'expérience.

Pour trouver une analyse correspondante aboutissant au principe de causalité il faut descendre jusqu'à Maine de Biran. Notre grand philosophe périgourdin a admirablement vu que ce sont ses propres analyses qui, seules, permettent d'échapper au kantisme, de le dépasser. Car enfin, quand on revient au kantisme, après la philosophie de Biran qui a succédé à celle de Kant, ce n'est pas un progrès mais un recul.

Les scolastiques, en face des principes de la raison, ont été pour ainsi dire éblouis de leur clarté, ils ne paraissent pas avoir pensé qu'on pût jamais les critiquer, les mettre en doute ou seulement en contester la portée, ils les appelaient des *principia per se nota*, et il leur semblait que leur vérité nécessaire éclatait par cela seul qu'on en entendait les termes. Plus tard, lorsque Kant eut distingué les jugements analytiques des jugements synthétiques, les philosophes qui suivaient les doctrines de l'École, voyant que Kant s'appuyait sur le caractère synthétique qu'il découvrait aux principes pour en contester la portée, crurent demeurer fidèles à l'Ecole et à la fois victorieusement résister à Kant en s'efforçant de montrer que les grands principes de la raison, en particulier le principe de causalité, où ils voyaient à bon droit le fon-

dement de toute la métaphysique, n'étaient que des jugements analytiques. En quoi, semble-t-il, ces philosophes commettaient une double faute [1], car premièrement, ils dénaturaient le principe et secondement, ils consolidaient, au lieu de la renverser, la thèse du criticisme. Ils dénaturaient le principe, car d'abord, pour le rendre analytique, ils étaient obligés d'en altérer gravement la formule traditionnelle. En effet, pour que la cause soit analytiquement contenue dans l'effet donné à l'aide duquel on veut remonter à cette cause, il faut que la cause ne soit rien de plus que l'effet même, surtout qu'elle ne soit pas *autre* que lui; or, toute la scolastique s'accorde à donner du principe de causalité ces formules : *Omne motum ab* ALIO *movetur; omne factum ab* ALIO *efficitur*, ou quelque autre équivalente dans laquelle la cause est toujours posée comme *autre* que l'effet. Si donc elle est autre, comment par une analyse la pourrait-on tirer de l'effet? Cette prétendue analyse aurait, en outre, l'inconvénient d'exténuer le principe au point de le rendre insignifiant et de lui enlever à peu près toute sa portée. Car si la cause n'est pas *autre* que l'effet, si en la posant nous ne disons rien de plus que ce que déjà nous avons trouvé dans l'effet, alors de quoi sert la cause, qu'est-elle et qu'explique-t-elle? Elle n'est que l'effet sous un autre nom, elle redouble les choses

1. Et probablement une triple faute. Car en traduisant par *jugements analytiques* l'expression scolastique : jugements où le prédicat *est de ratione subjecti*, il est probable qu'ils ajoutent à la pensée des vieux docteurs une précision qu'elle n'avait pas. Il y a en effet deux façons pour l'attribut d'être *de ratione subjecti :* ou *analytiquement*, parce que l'attribut est contenu dans la compréhension du sujet, ou *synthétiquement*, lorsque le prédicat est *exigé, réclamé* par le sujet sans que cependant il soit contenu dans la compréhension du sujet.

au lieu de les expliquer, comme le reprochait jadis Aristote à Platon. Et c'est précisément pour cela que la théorie de la cause découverte analytiquement dans l'effet, consolide au lieu de la renverser la thèse du criticisme : car si le principe de causalité est purement analytique, s'il n'est qu'une application du principe de contradiction, il ne peut être qu'une règle de la cohérence entre nos pensées, il est donc purement formel et n'est pas susceptible d'atteindre, au delà des pensées dont il règle la cohésion, une existence réelle quelle qu'elle soit. Or, c'est précisément ce que soutient Kant. Nous y reviendrons plus loin [1] et montrerons une des plus dangereuses conséquences de cette façon de prendre les choses.

En posant donc la question de l'origine des principes, la philosophie moderne a contribué au progrès philosophique et en regardant les principes métaphysiques, en particulier celui de causalité comme un jugement synthétique, Kant, s'il n'a fait qu'enregistrer le résultat des discussions de Hume, est cependant demeuré d'accord avec tout l'enseignement de l'École. Car dire avec l'École : *Omne motum ab* ALIO *movetur*, ou reconnaître avec Hume que, dans l'analyse d'une étoffe, on ne découvrira jamais ni le métier à tisser, ni le tisserand, c'est, pour qui sait l'entendre, reconnaître exactement la même vérité, à savoir que la cause en tant que cause ne saurait être donnée dans l'effet, elle peut être réclamée, exigée mais n'est pas donnée.

C'est précisément à établir la légitimité de ces exigences qu'ont été destinées les analyses de Maine de Biran et lorsque M. Bergson voit dans un élan pro-

1. B. 255.

12.

gressif vers l'avenir le principe suprême d'explication de la vie et de la succession des événements il ne fait que suivre le branle déjà donné depuis l'aristotélisme, il recherche l'explication et il découvre la raison des choses non pas à l'aide de décompositions analytiques, mais dans des constructions synthétiques. C'est ce que Leibnitz avait aperçu, que Félix Ravaisson s'était appliqué à mettre en lumière dans son *Rapport sur la philosophie en France au XIXe siècle.* Le présent résulte du passé, a sa raison dans le passé. Certes il sera lui-même la raison de l'avenir, mais l'avenir sera autre que le présent, et le présent à son tour n'était pas contenu dans le passé comme un figurant dans les dessous d'un théâtre qui n'a qu'à être soulevé sur une trappe pour se faire voir.

Aussi faut-il, pour vérifier le principe de causalité et lui donner toute sa portée, reprendre les analyses de Maine de Biran et d'Ampère. C'est ce que j'ai essayé de faire ailleurs [1], ce qu'on peut brièvement rappeler en quelques mots : J'écris en ce moment, mon écriture est un effet, un effet dont je suis cause, personne ne songe à contester cela, quitte à se réserver de donner au mot *cause* des sens assez différents. Cependant tout le monde admet qu'entre mon écriture et l'être que j'appelle *moi*, que les autres appellent *lui*, être qui m'apparaît dans ma conscience, qui apparaît aux autres dans leurs sensations, il y a un rapport. C'est la nature même de ce rapport qui nous révélera la nature de la causalité et si ce rapport, dès qu'il est clairement perçu, apparaît comme tel qu'il ne puisse pas ne pas se reproduire partout où il y a des événements,

1. *La causalité efficiente*, en particulier, I, VI, p. 39. In-12, Alcan, 1893.

tel par conséquent qu'il apparaisse comme la loi nécessaire de tout événement, ce qui se produira inévitablement si ce rapport est intelligible, nous pourrons dire que ce rapport est un principe et que le principe abstrait a été découvert dans une relation concrète, dans l'expérience. Or, qu'est-ce que j'aperçois dans ce rapport? D'abord que j'existais avant mon écriture, puis que les divers mouvements qui tracent les lettres les unes après les autres se suivent dans un ordre tel que les divers signes qui résultent des divers mouvements, se conditionnent les uns les autres ; chaque mot appelle le mot suivant, chaque lettre la lettre suivante et l'ensemble de tous ces mouvements divers arrive à former une ou plusieurs phrases, à constituer un sens. Le sens n'est complet que par l'ensemble et si quelque chose y manquait ou venait à être changé, le sens varierait. Les premiers mots appellent les autres, avons-nous dit, mais il est non moins vrai de dire que les premiers ont besoin aussi des derniers, chacun d'eux a besoin de tous pour que le sens soit complet. Et pendant que j'écris je sens la durée, la constance d'une activité mentale qui conditionne toute l'activité musculaire et par celle-ci l'écriture. C'est dans cette activité mentale que se trouve et que je sens exister ce principe d'unité qui relie les uns aux autres tous les mouvements et les fait dépendre les uns des autres. Il y a donc là deux groupes distincts de faits et un rapport entre ces deux groupes : le premier groupe est constitué par la succession des mouvements et des signes graphiques que produisent ces mouvements ; le second est constitué par l'activité mentale. Le rapport qui unit ces deux groupes consiste dans une dépendance évidente du premier vis-à-vis du second, tellement que

celui-là n'aurait pas été sans celui-ci et que je sentais à chaque instant chaque mouvement sortir, pour ainsi dire, de l'activité interne comme d'une sorte de réservoir. Ce rapport est bien celui que tout le monde appelle le rapport de causalité. L'effet ou la succession de mouvements est produit par l'activité mentale; la cause ou l'activité produit la succession de mouvements. Nous avons également conscience et des deux termes et de leur rapport. L'effet est une suite, une succession, ses diverses articulations occupent des instants distincts du temps; cependant la cause, elle, ne pourrait se disséminer à travers le temps qui passe; l'activité mentale, d'ordre essentiellement synthétique, ne s'éparpille pas dans la succession, elle se concentre au contraire hors ou au-dessus du temps qui passe, dans le temps qui dure, dans une durée dont les moments ne sauraient se distinguer. Dans le fond obscur de pensée où je me suis cencentré et d'où émergent en bon ordre tous les mouvements destinés à exprimer aux autres, à me révéler à moi-même la nature claire de ce que je pense, une unité règne, une durée persiste et j'expérimente cette unité, cette durée tout aussi bien que la succession qui l'exprime et je sens aussi le rapport : sans la succession, sans l'expression, la vitalité pensante interne pourrait être et serait à peu près tout ce qu'elle est; sans cette vitalité pensante l'expression ne serait plus rien, n'offrirait plus aucun ordre ni aucun sens, puisqu'elle n'exprimerait plus rien. La cause active, l'acte synthétique producteur reste donc en dehors et au-dessus de la succession. Voilà ce que je trouve en moi-même, le fait de causalité : l'effet, série successive, la cause hors-série et leur rapport.

Mais aussitôt que je réfléchis sur ce fait, je vois que le rapport que j'ai constaté en moi n'est pas une simple constatation, il constitue en outre une véritable satisfaction. Mon intelligence éprouve à cette constatation une sorte de jouissance lumineuse. Ce rapport m'apparaît donc comme intelligible, proportionné à mon intellect comme un accord musical est proportionné à mon organe auditif. Les termes du rapport s'appellent et se répondent si bien que, quels que soient les modes d'être d'une succession, mon intelligence ne peut être satisfaite si au-dessus de la série il n'y a pas la condition hors-série. Toute succession réclame donc, exige une telle condition; le rapport entre la série et l'activité extra-sérielle m'apparaît de telle nature que je ne puis plus me représenter une série sans le hors-série dont elle dépend et qui doit lui correspondre. Dans le rapport constaté, j'ai découvert une loi, comme dans le fait constaté d'un corps qui tombe, on découvre la loi, par exemple, des espaces. Et cette loi qui régit en moi des états réels, existants, n'est pas seulement une loi de ma pensée en tant qu'elle pense, mais une loi de ma pensée en tant qu'existante. C'est une loi ontologique, une loi réelle, et non pas seulement une loi formelle, une loi logique. Découvrir d'un fait ou d'un ensemble de faits qui sont localisés dans le temps la raison dans un autre fait non moins réel, non moins expressément constaté, bien que celui-ci ne soit pas soumis aux mêmes conditions de temps, découvrir la raison de ce qui s'écoule et passe dans quelque chose non moins réel qui dure, c'est là une expérience privilégiée, ainsi qu'aurait dit Maine de Biran, où est saisie sur le vif, au sens propre de ce mot, la

liaison de causalité. Ma pensée qui dure, qui seule, par sa durée persistante, donne un sens aux mots que je prononce, aux syllabes qu'émet ma voix, que trace ma plume, et qui, isolées, n'auraient aucun sens, ma pensée est cause, raison de mon écriture ou de ma parole. Seule, par sa durée, par la domination constante qu'elle exerce sur la succession, elle donne un sens à la succession et la rend intelligible. Rien de même dans le monde ne peut être intelligible, ne peut présenter un sens que par des synthèses, par des assemblages où toujours une unité durable, non mouvante, donnera aux éléments divers la signification, l'intelligibilité que leur isolement ne permettrait pas. La loi découverte en moi vaut pour toute succession, au même titre que toutes les lois découvertes dans une expérience quelconque. Conformément aux vues profondes de l'aristotélisme, la métaphysique a un autre objet que la physique, mais sa méthode n'est pas autre : ici comme là, c'est toujours dans l'expérience que la raison découvre les lois. Il n'y a pas d'innéité de la pensée au sens où Descartes, en ses heures de mauvaise inspiration, et, après lui, Kant entendaient ce mot, il y a innéité de l'être à lui-même et la pensée ne fait que constater l'être. Nous pensons parce que nous sommes et nous ne nous paraissons pas être uniquement parce que nous pensons. Le *prius est esse quam esse tale*, de la scolastique, est identique au : *pour penser il faut être*, de Descartes. Nous sentons, nous éprouvons directement en nous-mêmes le conditionnement de la pensée par l'être, et c'est là le fondement inébranlable de toute métaphysique.

Il fallait dire cela, constater la vitalité profonde, la

réalité des lois de l'être dans l'être même pour assurer la portée ontologique des principes. Mais cela fait, qui, on est bien forcé de le reconnaître, a été l'œuvre propre de la philosophie moderne, à partir des premières vues les plus originales et les plus profondes de Descartes jusqu'aux analyses d'Ampère et de Maine de Biran, on peut maintenant, sans avoir plus rien à craindre de la critique kantienne, se servir avec sécurité des principes et réhabiliter à peu près tous les raisonnements de l'ancienne philosophie. Tant que les principes, vaguement qualifiés de *per se nota,* paraissaient tenir leur valeur plutôt des lois de la connaissance que des réalités profondes de l'existence, les objections de Kant pouvaient atteindre les raisonnements qu'on fondait sur les principes : la logique ne peut que garantir la logique, le formel ne peut engendrer que le formel, et toute conclusion atteignant une existence, en partant d'une loi purement logique ou présentée comme telle, dépasse nécessairement les prémisses et tombe dans le paralogisme reproché par Kant à la preuve ontologique et par elle à toute métaphysique.

Mais dès que les principes, semblables au héros antique, ont, en sentant sous eux le sol ferme de l'expérience, pris comme conscience de leur valeur, tous les fantômes du criticisme sont exorcisés. On a réfuté le kantisme en le dépassant.

XI

Nous venons donc de saisir ici dans une expérience unique la dépendance où la pensée se trouve vis-à-vis

de l'existence, la connaissance vis-à-vis de l'être et notre certitude par là même est devenue vérité, vérité au sens plein et complet du mot. Reprenant donc la discussion au point où nous étions arrivés avant cette longue et nécessaire discussion sur la valeur des principes, nous pouvons maintenant nous demander ce que sont les objets que la simple analyse nous a fait découvrir dans la pensée. La pensée présente et momentanée a besoin d'autres pensées pour exister : en fait, elle reconnaît des souvenirs. Mais pensées et souvenirs, nous venons de le voir, ne s'entendent et ne s'expliquent que s'ils sont reliés les uns aux autres par une activité unitaire qui dure et domine la succession. Cette activité en elle-même, dès qu'elle est représentée, est un objet pour la pensée et comme en même temps elle constitue une existence, nous sommes amenés à constater l'existence réelle d'une activité synthétique durable qui soude les unes aux autres toutes nos actions, qui relie, même à travers ces déchirures que sont les périodes d'oubli, la trame de nos souvenirs. Nous sommes, ainsi que le disait Hume, un amas de sensations, mais aussi un amas d'acquisitions, d'habitudes, de puissances qui s'accroissent et se développent, et surtout un amas organisé, un amas tout organique. Nous dépassons le présent immédiat, nous atteignons par la conscience les prolongements obscurs de notre être dans les multiplicités ondoyantes du présent, à travers les perspectives fuyantes du passé, et nous sentons même déjà l'avenir qui frémit et va s'élancer. Dans toutes ces constatations expérimentales, telles que les éprouve la conscience, notre certitude est également vérité, vérité immédiate, vérité totale, immédiation et de l'être et du connaître.

Les expressions dont nous nous servons pour transmettre aux autres nos expériences intimes ne peuvent être que des signes, des symboles de nos états intérieurs. Notre certitude alors ne donnera plus lieu qu'à une vérité symbolique qui suit, pour ainsi dire, à la trace la réalité, mais ne pourrait la rendre telle qu'elle est, qui la figure et conséquemment la défigure.

Si l'on veut être absolu et systématique, on peut insister et mettre l'accent sur les rapports incontestables de l'expression à l'objet; on peut également insister et mettre l'accent sur les différences qui rendent l'expression inadéquate à l'objet. Et dans le premier cas, on sera tout dogmatique, dans le second on tendra au subjectivisme. En réalité, il y a, dès cette première étape, dans l'expression comme dans la représentation qu'elle engendre, des conditionnements objectifs qui font la vérité du discours et des éléments subjectifs qui, nécessaires à l'expression, s'écartent de la vérité, font cependant partie intégrante de la certitude. Car nous ne pouvons affirmer de façon ferme la vérité qu'en nous soumettant à la fois aux lois objectives qui nous unissent à l'être, et aux lois subjectives qui conditionnent tous nos rapports avec l'être. La vérité est l'âme de la certitude, la certitude a besoin pour être d'éléments fixes et nécessaires mais qui ne sauraient se confondre avec le vrai même.

Et nous allons voir cette distinction se préciser de plus en plus à mesure que nous pousserons plus loin. Car si, dépassant ce que l'expérience peut atteindre en nous, nous voulons suppléer à ses lacunes et à ses insuffisances, si pour mettre d'accord ce que nous ne pouvons pas nier, ce que nous sentons, cette continuité obscure toujours présente, toujours reconnue, et

cependant si souvent brisée par l'oubli, avec les exigences de la vie de notre esprit, telles que les principes nous les manifestent, nous devons non seulement affirmer le moi, l'objet de la perception interne, mais affirmer dans le moi l'être, la racine profonde d'unité, la source de vie dont le moi n'est que l'effet et la claire projection. Cette racine, cette cause de moi-même, cette unité active qui ne se confond avec aucun autre être, qui se distingue des autres, cette âme, en un mot, qui s'irradie dans l'espace par mon corps et qui, cependant, ne peut être espace, qui s'épanouit dans le temps par la succession des états de ma conscience et qui, cependant, n'est pas succession, qui est durée, cette âme n'est pas perçue, elle est conclue, conclue à l'aide de principes trouvés en elle, dans le développement et l'expérience propre de la vie, conclue cependant au même titre que n'importe quel autre objet qui dépasse la représentation actuelle. Nous sommes certains de cette existence, certains de tout ce que nous venons d'affirmer d'elle. Cette certitude est aussi solide, aussi fondée en raison que celle des expériences passées grâce auxquelles seules nous pouvons expliquer nos souvenirs. Quels rapports cette certitude soutient-elle avec l'être même? Dans quelle mesure cette certitude est-elle une vérité?

La connaissance de l'âme a ceci de privilégié que nous atteignons ici directement à la fois les deux termes du rapport, nous connaissons directement et sans intermédiaires les effets, nous saisissons même sur le fait la causalité si nous n'arrivons pas à étreindre la cause intégrale; nous expérimentons au moins quelques-uns des attributs, nous saisissons même quelque chose de la durée substantielle. Dans toute

cette connaissance, incomplète, il est vrai, mais cependant connaissance, il y a vérité en même temps que certitude, parce qu'il y a immédiation de la connaissance et de l'être. Ce n'est que lorsque le raisonnement par ses conclusions porte la pensée au delà de l'expérience immédiate que la question de la vérité se pose. Nous disons que l'âme est, nous disons qu'elle a certains attributs, certaines virtualités, nous affirmons l'être, puis des modes actuels ou potentiels de l'être. L'affirmation de l'être est indivisible, l'être est ou il n'est pas sans milieu. Dans la mesure même où nous sommes certains de l'existence de l'âme, cette certitude est donc une vérité. En est-il de même pour les modes d'être? Nous saisissons directement les effets passés et présents de ces modes, quelques-uns diraient ces modes eux-mêmes, car nous sentons nos états comme se dégager et sortir des virtualités où ils sont enveloppés et dans la vue directe de l'esprit ils ne nous apparaissent pas, tels que les déforme trop aisément notre discours, c'est-à-dire comme isolés par le mot qui les symbolise et comme détachés de leur origine : nous les voyons, au contraire, sourdre du fond de notre être comme s'ils ne faisaient que le développer et l'épanouir et ils s'entretiennent les uns les autres en une trame continue et merveilleusement complexe que peut à grand'peine symboliser la syntaxe de nos phrases ou mieux encore l'ensemble polyphonique d'un concert, d'un concert composé d'un seul morceau dont les thèmes s'entrelacent, se commandent et se répondent sans interruption et sans fin. Nonobstant, il reste vrai que notre affirmation, par cela seul qu'elle porte sur un dynamisme qui s'est déjà

actualisé ou qui peut s'actualiser dans l'avenir, ne peut saisir exactement ce qu'est une virtualité par rapport à son actualisation. Nous affirmons la puissance en la vidant de son produit actuel, tout en lui maintenant la force qui a produit. Ici encore, tant que nous nous en tenons là, notre certitude égale notre vérité. Mais dès que nous dépassons ce point, dès que nous voulons nous représenter tous les modes virtuels, aussitôt nous risquons d'être nos dupes et de nous représenter le mode virtuel sous l'aspect du mode actuel, autrement dit la modalité de la cause sous les mêmes traits que la modalité dans l'effet. Nous sortons alors de la vérité aussi bien que de la certitude. Tout ce que nous pouvons dire, c'est qu'aux variations des effets doivent correspondre des diversités dans la cause. Mais nous n'avons aucun moyen pour nous représenter ce qu'est en elle-même une virtualité distinguée de ses effets. Les effets sont les symboles grâce auxquels nous nous représentons les causes, mais ces symboles, suffisants pour guider notre pensée et diriger nos actions, ne sauraient nous donner aucune lumière sur ce que sont purement et en elles-mêmes les activités foncières. Et comment même les états de notre conscience pourraient-ils nous éclairer sur ce qui en nous appartient en propre à cette âme et doit lui être exclusivement réservé lorsque, par notre corps et par nos sens, nous sommes si intimement unis à tout l'univers? Chacun de nos états est un produit du tout, un effet du monde entier, donc un résumé du monde. Comment dans ce résumé pouvoir faire le discernement et opérer le départ de ce qui nous revient exclusivement en propre?...

XII

Notre connaissance des corps est encore plus lointaine et plus obscure. Non que nos connaissances physiques soient moins claires et moins certaines que nos connaissances métaphysiques. C'est le contraire qui est le vrai. Les sciences qui se rapportent à la nature, depuis les mathématiques jusqu'à la biologie, présentent ce caractère que nous avons déjà remarqué de réaliser l'unanimité de l'assentiment humain. Il faut donc qu'il y ait en elles des notes d'évidence, d'objectivité, telles que ces notes ne se retrouvent pas au même degré partout où ne se rencontre pas le même concert dans l'assentiment. Ces sciences non seulement nous permettent des déductions cohérentes, mais encore elles réussissent, elles prévoient ce qui se passera à des centaines ou à des milliers de lieues, elles nous permettent de disposer de la nature et de la faire servir à tous nos desseins et cela, sans faute, sous la réserve d'un maximum d'incertitude et d'erreur qui peut se trouver dans les prévisions. Or, toutes ces sciences ayant pour objet l'univers des corps, il semble bien, puisque c'est dans ces sciences que notre connaissance est au maximum, que ce soient aussi les corps que nous connaissions le mieux. Et cependant, cela n'est pas vrai. Ce que nous connaissons, ce que la science nous donne avec la plus admirable et la plus évidente certitude, ce sont les rapports constants des corps ou de la nature avec nous. Les lois scientifiques sont les lois de notre représentation en face de la nature ; les

prévisions scientifiques ne font que définir par avance ce que seront nos représentations et les ordonnances que nous devrons suivre dans nos actions. Notre science n'est formée que de relativités, toutes nos connaissances d'ordre mathématique ou physique sont des composés où notre nature propre entre tout au moins comme facteur, comme facteur important, comme facteur qu'on ne peut abstraire, qu'on ne peut dissocier des autres, et elles ont trait par là même à notre nature autant qu'à la nature des corps. Si notre connaissance scientifique par rapport aux corps porte les caractères de la plus haute certitude, peut-on en tirer que notre connaissance métaphysique des corps offre les mêmes caractères? Nous avons des certitudes par rapport aux corps, ces certitudes méritent-elles d'être appelées des vérités?

Nous ne connaissons les corps que de deux manières : par les sensations d'abord, par l'intelligence ensuite. Les sens nous donnent le singulier, le concret; l'intelligence conçoit l'abstrait, l'élément qui, généralisé, permet la science et assure les prévisions. Il faut nous demander tout d'abord ce qui, dans la sensation, doit certainement revenir au corps, et de même dans l'abstraction.

Depuis Descartes, c'est devenu un lieu commun parmi les modernes, de regarder l'état de conscience appelé sensation comme quelque chose de très différent de ce qui, dans le corps, correspond à la sensation. C'est ce qu'exprimait Helmholtz dans la phrase que nous avons déjà citée : « Nos perceptions sont les signes et non les images des objets extérieurs ». D'abord, tous les philosophes qui, comme Descartes, faisaient du mouvement la cause des sen-

sations ne pouvaient voir entre la couleur, par exemple, et le mouvement, aucune similitude. Et ceux mêmes qui, comme Newton, admettaient l'existence d'un fluide lumineux, ne songeaient pas le moins du monde à identifier ce fluide avec les sensations lumineuses. Il y avait pour eux correspondance et non ressemblance. A mesure que la physique a fait des progrès, on peut dire que la vieille théorie de l'assimilation a reculé. Comment admettre qu'il y ait quoi que ce soit de semblable entre la sensation intérieure et la qualité d'un objet qui, restant le même, apparaît diversement coloré selon les états du nerf optique quand ce nerf se trouve impressionné par l'objet? Toute modification du nerf entraîne une modification radicale de la sensation. Absorbez de la santonine et vous verrez tout en jaune. Et selon les dispositions des couleurs sur les objets, on a des sensations différentes de ces couleurs mêmes. Chaque couleur fondamentale a sa complémentaire qu'elle évoque dans la sensation sans qu'elle soit sur l'objet. Le rouge, ainsi que l'a remarqué Chevreul, s'auréole de vert; le jaune, selon l'observation de Delacroix, colore les ombres de violet. On démontre en optique que le blanc n'est que la synthèse des autres couleurs, en sorte que la rotation rapide d'un disque où se trouvent rangées par ordre les sept couleurs décomposées par le prisme produit sur l'œil la sensation même que produirait la peinture uniforme du disque en blanc. C'est sur ces diverses lois que repose le mélange optique dont se servent systématiquement nos peintres pointillistes et ceux que les Italiens appellent divisionnistes; c'est ainsi que Delacroix, dans une figure nue de la coupole centrale à la bi-

bliothèque du Sénat, a produit sur l'œil du spectateur des effets admirables de carnation fraîche et rose, en « sabrant brutalement le torse rosé avec des hachures d'un vert décidé [1] ». Tout autre donc est la couleur sur l'objet et la sensation en nous. — On en peut dire tout autant du son dans l'objet et du son sensation sonore, tout autant des odeurs, des saveurs, du chaud et du froid. Et tout le monde sait bien, même le vulgaire, que si un fer rouge est chaud, ce fer n'a pas chaud. L'intérêt de cette locution, c'est qu'elle est une des rares, sinon la seule en français, qui distingue nettement la sensation de ce qui dans l'objet la cause. Bien plus, s'il faut en croire des découvertes récentes, quand certains nerfs seraient ébranlés nous sentirions toujours de la chaleur, même en présence d'un objet froid et quand ce seraient d'autres nerfs nous sentirions toujours du froid, même quand les objets se trouveraient chauds.

On n'atteindrait pas davantage la qualité objective correspondante à la sensation par les méthodes ordinaires de la physique. Nous trouvons ici une illusion assez répandue par l'enseignement élémentaire de l'optique et de l'acoustique et qu'il peut être bon de dissiper. On dit d'ordinaire que les sensations optiques et acoustiques ont pour causes des mouvements des corps lumineux ou sonores, lesquels mouvements produisent des ondulations éthérées ou aériennes qui, venant ébranler les nerfs optique ou acoustique, produisent en fin de compte les sensations de couleur ou de son. Or, cette explication n'en est pas une, c'est simplement la substitution de certaines données mesurables,

1. Ch. Blanc, *Grammaire des arts du dessin*, l. III, lxxiii, p. 604.

quantitatives, de la vue ou du toucher aux données purement qualitatives et non mesurables de la vue ou de l'ouïe ; c'est la traduction du langage de la couleur et du son dans le langage du mouvement ; c'est la constatation d'une correspondance constante entre la qualité et la quantité, ce n'est pas, et ne peut pas être l'explication intégrale de la qualité par la quantité. Qu'un diapason inscrive sur un papier enduit de noir de fumée le diagramme de ses vibrations, que ce diagramme offre des constantes pour une note ou sensation sonore constante, qu'est-ce que cela prouve ? Que prouve de même l'expérience de la sirène ? Simplement ceci, qu'à une sensation auditive saisie uniquement par l'ouïe correspondent constamment certains mouvements, certaines lignes, certaine vitesse de rotation d'un disque percé de trous. Or, ces mouvements, cette vitesse, ces lignes sont perceptibles à l'œil et à la rigueur au toucher. ce sont donc des sensations de la vue ou du toucher, mais non pas des sons. Et de même les ondulations éthérées ne sont aucunement des couleurs. Il n'y a aucune antériorité, aucune productivité du mouvement par rapport au son. Il y a seulement concomitance, correspondance constante. Là où l'oreille entend un *sol* ou un *la*, la vue perçoit telle ligne et tel mouvement. La vue ne produit pas plus le son, que le son ne produit la vue de la ligne ou du mouvement. Quand nous voyons le battant d'une cloche frapper la paroi, ce n'est pas la sensation visuelle qui produit la sensation sonore, bien que celle-ci, par suite de la moindre vitesse du son, soit consécutive ; c'est le même fait qui apparaît à la vue sous des formes visuelles et à l'ouïe sous forme sonore. Il y a cependant une raison pour attacher aux lignes et aux mouvements une sorte de

privilège par rapport aux couleurs et aux sons, raison pour laquelle le physicien parle uniquement d'ondulations, c'est parce que les ondulations peuvent se mesurer, se compter, se figurer dans l'espace, entrer dans les catégories mathématiques de la quantité, dans la géométrie, la mécanique ou l'arithmétique. C'est cette substitution du langage de la quantité au langage de la qualité, substitution légitime puisqu'il y a correspondance constante, qui donne à l'optique et à l'acoustique leur valeur impersonnelle et scientifique. On peut, dès lors, constituer des concepts généraux très nets, auxquels le calcul peut s'appliquer et dont, par le calcul, on peut tirer une foule de conséquences que tous les hommes comprennent et doivent admettre. L'artifice de la physique, toute sa méthode consiste ainsi à trouver l'équivalent quantitatif de sensations purement qualitatives. Substituer la quantité à la qualité, c'est en cela que consiste toute la science et c'est par là qu'elle arrive à conquérir l'unanimité de l'assentiment social. Mais cette substitution ne s'opère qu'à l'aide de symboles empruntés à la vue et au toucher, c'est-à-dire à l'ordre des sensations qui nous donnent des représentations d'espace, qui nous représentent ce qu'il y a dans les corps de plus matériel. C'est donc au monde des corps que nous devons ce qu'il y a dans nos connaissances de plus universellement accepté, de plus scientifique. Et l'école d'Aristote n'avait pas tort de penser, comme le fit plus tard Malebranche, au contraire de Descartes, que les corps connus par des concepts ou des idées claires nous sont mieux connus que l'âme dont nous n'avons qu'une connaissance vague et qu'un sentiment confus. Seulement peut-être faudrait-il dire que si notre connaissance des corps est

plus certaine et scientifique, notre connaissance de l'âme est plus vraie. Car dans ce que nous savons de l'âme nous atteignons l'être qui nous fuit lorsque nous voulons saisir les corps.

Des constatations que nous venons d'opérer il résulte que les qualités sensibles des corps sont très différentes de nos sensations. D'où on a voulu tirer avec John Müller, conformément aux tendances kantiennes, que c'est en nous que se différencient les objets sensibles, que ce sont nos nerfs qui fabriquent à eux seuls, par une énergie propre et spécifique, les diverses espèces de sensations, en sorte que l'excitant extérieur ne serait ni visible, ni sonore, ni tactile, ni odorant, ni sapide, ni chaud, ni froid ; c'est nous seuls qui créerions, grâce à la variété de nos sens, les couleurs, les sons, les tacts, la température, les odeurs et les saveurs. Mais ce subjectivisme radical ne peut être admis sans réserve, réfuté qu'il est par la très simple expérience classique du ballon de verre contenant une sonnette que l'on voit et qu'on entend avant d'avoir fait le vide, qu'on voit encore s'agiter, mais qu'on n'entend plus sonner quand le vide a été produit. Car si, après le vide, l'oreille n'entend plus rien tandis que l'œil voit encore, cela prouve bien qu'il y avait quelque chose dans l'excitation, dans la sonnette environnée d'air, qui correspondait à la sensation sonore, un élément que l'oreille nous traduit sous forme de son. Et ce que montrent encore les traductions du son-sensation en tracés de mouvement tels que les opère le physicien, c'est qu'à toute variation de la sensation correspond une variation dans l'excitation. Sans excitation pas de sensation, sans objet senti pas de sens ; à toute variation de l'excitation correspond une variation de la sensation

moyenne, ordinaire, normale. Et ce qui le prouve encore, c'est que si les nerfs sensoriels pouvaient s'halluciner eux-mêmes et produire à eux seuls la sensation sans excitation, toutes les fois qu'il y aurait occlusion externe d'un sens avec intégrité de l'appareil sensoriel perceptif, comme dans le cas des cataractes congénitales, l'aveugle-né devrait avoir eu, avant qu'on enlève la cataracte, des rêves ou des images de la vue. Or, l'aveugle-né n'a jamais de rêves ni d'images de la vue avant qu'on ait supprimé l'écran qui empêche la communication de son appareil optique interne avec le monde extérieur.

De tout cela il résulte : 1° Une excitation distincte de la sensation est nécessaire pour que la sensation existe ; 2° l'excitation variant, la sensation varie aussi. Il y a donc des conditions d'existence de la sensation distinctes de la sensation, des objets de la sensation. Ces objets existent au même titre que les sensations. L'effet existant, la cause ne doit pas moins exister. Ce sont ces objets que l'on appelle des corps. Les corps existent. Quelles qualités pouvons-nous leur attribuer ?

Nulle autre, nous semble-t-il, que d'être les causes de l'existence et des variations de nos sensations. Nous ne les connaissons que par ces sensations, et nous n'avons aucun moyen direct de nous assurer que ce qui dans les corps correspond à nos sensations est en quoi que ce soit qualitativement semblable à ces sensations. Bien plus, il semble résulter des analyses physiques et physiologiques que le facteur objectif de la sensation est très différent de la sensation même. C'est assez dire que l'assimilation scolastique ne nous paraît reposer sur aucune base certaine. Nous pouvons bien

dire et nous disons volontiers avec l'École : « La sensation est l'acte commun du sentant et du senti », mais à la condition de bien préciser que nous ne connaissons très exactement que le produit, la sensation, et que du facteur « senti » en particulier nous ne savons certainement rien de plus sinon qu'il existe et qu'il entre comme facteur dans la production de la sensation. Mais ses qualités internes, tout aussi bien que son mode d'agir, nous sont en elles-mêmes radicalement inconnues. C'est en vertu d'une attribution spontanée que le sens commun rapporte aux corps les sensations que nous éprouvons; cette attribution spontanée paraît bien avoir été l'origine des théories scolastiques de l'assimilation, mais on vient de voir pourquoi le philosophe ne peut certainement s'y tenir.

Si l'on veut encore soutenir la thèse de l'assimilation, il faudra s'appuyer sur ce corollaire scolastique du principe de causalité : *Omne agens agit simile sibi;* les corps étant causes de la sensation produisent des effets semblables à eux, donc les sensations ressemblent aux qualités corporelles. Mais ce raisonnement pèche de double façon : d'abord, puisque, d'après les scolastiques même, la sensation est un produit de deux facteurs, rien ne prouve que le produit doive ressembler à l'un des facteurs plutôt qu'à l'autre ou même que la combinaison des deux activités productrices ne puisse donner lieu à un produit qui ne ressemble ni à l'une ni à l'autre. L'eau ne ressemble ni à l'oxygène ni à l'hydrogène. On commet ici le sophisme qui consiste à passer du sens composé au sens divisé. En second lieu, en appliquant aux corps sans autre informé un des corollaires du principe de causalité, on suppose

que les corps sont des causes capables de modeler sur leur propre type les résultats de toutes leurs activités. Mais c'est là précisément ce qui est en question. En sorte qu'on fait ici une pétition de principe.

Que si maintenant on soutient que toute la théorie de l'assimilation se borne à dire qu'il y a quelque correspondance entre les variations des états des corps et les variations de la sensation, et qu'on appelle « ressemblance » la correspondance de ces variations, comme c'est cela même ce que nous venons de soutenir, il n'y a pas lieu de chicaner sur des mots, on peut parler en ce sens, si l'on veut, de ressemblance, d'assimilation[1]. Mais je serais fort étonné si saint Thomas et tous les scolastiques pouvaient reconnaître là leur théorie. Je suis, en revanche, convaincu que s'ils avaient connu la physique et la physiologie comme nous, ils auraient été les premiers à restreindre, comme nous venons de le faire, la portée de leur doctrine.

A plus forte raison ne pouvons-nous pas davantage suivre les scolastiques dans leur théorie des concepts corporels. Ils étaient persuadés que tous les corps appartenaient à des espèces, à des genres hiérarchisés selon les universaux ; la connaissance conceptuelle des corps s'opérait selon eux par l'abstraction des qualités découvertes dans la sensation, puis par le groupement de ces qualités et leur ordonnance en

1. C'est sur cette équivoque qui mérite bien l'épithète de « misérable » que s'appuient un trop grand nombre de néo-scolastiques qui ne veulent pas qu'on les prenne pour ignorants en physique, qui cependant veulent soutenir qu'ils restent fidèles à la doctrine de l'assimilation scolastique et qui surtout tiennent à condamner comme « subjectivistes » tous ceux qui refusent de se servir d'appellations équivoques et inexactes.

genres, en espèces, en différences, en propriétés et en accidents. Ils arrivaient ainsi à constituer des concepts essentiels où, par l'élimination des accidents et la réduction des propriétés, s'exprimait la définition des corps. C'est par une sorte d'intuition intellectuelle que la forme essentielle du corps devenait la forme même de l'esprit. Il y avait ainsi information de l'intellect par le corps, assimilation du connaissant au connu. Et la vérité était aussi complète que pouvait être assurée la certitude. — Mais toute la théorie de la connaissance conceptuelle repose sur la théorie de la connaissance sensitive. Si les sens nous donnent les qualités des corps, l'abstraction et l'intellect peuvent bien atteindre l'essence des corps eux-mêmes, mais si les sens ne nous donnent que des signes de qualités inconnues en elles-mêmes, ce n'est plus l'essence des corps que nous pouvons atteindre, ce sont seulement les lois de correspondance et de groupement des signes. Et cela suffit certainement à la science, à tous ses calculs, à toute la pratique de la vie, qu'elle soit ou scientifique, ou vulgaire. Mais ce ne sont plus les essences mêmes des objets que nous atteignons, ce n'est que l'essence ou mieux la législation de nos rapports avec eux[1]. Et c'est bien là tout ce qui nous intéresse : assez peu m'importe ce que peut être un fauteuil en soi, pourvu que je sache que je peux m'y asseoir ou m'y reposer. Nous ne demandons au sel de cuisine que de nous donner régulièrement l'impression de saveur que nous attendons. La science sur ce point n'est pas plus exigeante que le sens commun, toutes les lois scientifiques ne sont que

1. Voir plus haut : *Généralisation et induction*, § VIII, p. 85.

des lois selon lesquelles doivent se réaliser les expériences et les expériences, à leur tour, ne sont et ne peuvent être que des groupes de sensations. Nos conclusions, pour être très peu gnostiques, ne sont cependant ni subjectivistes, ni idéalistes, ni même immatérialistes. Il faut bien reconnaître néanmoins que, si l'on ne considérait que les corps d'ordre inférieur, dans une hypothèse immatérialiste, telle que celle de Berkeley, tout se passerait exactement de la même façon pour l'expérience et pour la pratique de la vie.

XIII

Mais au-dessus de ces corps d'ordre inférieur, corps bruts, plantes, et animaux même, nos sens voient, entendent, touchent d'autres corps dont l'existence ne saurait nous être indifférente et vis-à-vis desquels notre action pourra se diversifier selon l'idée que nous nous ferons de leur être intime. Ces corps sont ceux de nos semblables, les êtres humains. Il m'est tout à fait indifférent de savoir ce qu'est en elle-même la porte de ma maison ou même si elle a en elle-même une existence réelle, pourvu qu'elle en ait une pour moi et pour toutes les autres sensibilités, pourvu que sa figure visible soit liée à une constance de température autour de moi, pourvu que la vision que j'ai quand je l'ai fermée me soit un sûr garant qu'aucun autre groupe de sensations, tel que le groupe dénommé chien enragé ou cambrioleur, ne pourra se présenter devant moi avec toutes les liaisons redoutables de sensations douloureuses qu'il

peut mener à sa suite. Mais quand il s'agit des autres hommes, il en va tout autrement. Si ce sont de simples figures subjectives de ma représentation, j'ai le droit, dans la mesure où j'en ai le pouvoir, de me conduire vis-à-vis d'elles comme je l'entends, de les écarter, si bon me semble, de les bousculer ou même de les supprimer. Le jeu de mes représentations est à moi et n'est qu'à moi. Or, tout cela me paraît immoral et insensé. C'est que je crois à l'existence réelle des autres hommes, j'affirme cette existence et en même temps qu'elle j'affirme en ces hommes des qualités intérieures qui, par le fait seul de leur existence, limitent idéalement mes puissances, confèrent à ces hommes ce qu'on appelle des droits et m'imposent à moi certaines manières d'agir que l'on appelle devoirs.

C'est en cela que le subjectivisme, que l'idéalisme, que l'immatérialisme même ne sont ni ne sauraient être indifférents. Car si les corps bruts n'existent pas, il n'y a pas plus de raison pour que les autres corps, et par conséquent les autres hommes existent. Ce que nous venons de dire des conséquences morales de cette supposition n'a pas d'ailleurs pour but de préjuger la question, mais uniquement de la poser. Nous ne voulons pas en ce moment préjuger quoi que ce soit, ni prendre parti sur l'heure entre les moralistes et les intellectualistes, nous voulons suivre les méthodes de l'intellectualisme aussi loin qu'elles pourront nous conduire. Nous avons établi par ces méthodes que les corps existent, mais que nous ne pouvons savoir ce que sont en elles-mêmes leurs qualités. En est-il de même pour les hommes? — Il ne doit pas le sembler.

Car les sensations visuelles, tactiles, que nous

donne notre propre corps lorsque nous le regardons ou nous le touchons, sont tout à fait semblables à celles que nous donnent les autres corps humains. Ces corps ont la même structure, la même organisation que le nôtre; ils se déplacent comme nous nous déplaçons, ils font des gestes semblables aux nôtres, leur voix est semblable à notre voix. Bien plus, elle nous répond, nous lui répondons. Nous avons avec les autres hommes des entretiens de pensée par le geste, par la parole, par l'écriture. Souvent nous entendons notre propre pensée s'exprimer ou s'achever par la voix d'autrui, ce sont vraiment d'autres nous-mêmes, tellement nous-mêmes que parfois nous sentons notre vie se redoubler, s'exalter, et comme démesurément s'agrandir, se multiplier en communiant à leur vie. Conservation, coopération, amour, tous ces épanouissements, tous ces agrandissements de la vie supposent que notre connaissance des autres hommes va plus loin que nos sensations, plus loin que l'écorce de leurs corps, pénètre jusqu'à leurs qualités intimes et jusqu'à leur âme. Nous pouvons ici appliquer, sans aucune crainte de nous tromper, le principe d'assimilation : *Agens agit simile sibi,* car c'est de l'observation de notre propre pensée que nous avons tiré ce corollaire de la loi de causalité. Ayant vu, en effet, que les effets que nous produisons reproduisent la pensée d'où ils sont issus, que la statue ressemble au modèle et par lui à la pensée du sculpteur, ou de la cause qui l'a produite, nous disons qu'une cause produit des effets semblables à elle-même et tels, par conséquent, que nous pouvons, dans ces effets, découvrir assez aisément les traits caractéristiques de la cause. Or, nous avons vu tout à

l'heure que l'application de cette maxime aux corps bruts n'offrait aucune sorte de garantie, car cette maxime n'est vraie que pour une cause vraiment et tout à fait cause, pour une cause qui pense. Il n'y a rien de semblable dans les corps bruts : de même qu'ils ont un minimum d'être, de même leur causalité est au minimum, et les effets qu'ils produisent peuvent être tellement altérés et confondus par leur mélange avec ceux de toutes les autres causes concourantes qui en chaque événement sont égales à la totalité de l'univers, qu'il n'est jamais possible de les distinguer et de les attribuer avec certitude à un corps donné.

Mais quand il s'agit des hommes, il en est tout autrement. Ici, la forme issue de la pensée intérieure se détache nettement. Et ce qui contribue le mieux à la détacher, c'est notre propre expérience. Nous savons ce que sentent, ce que pensent les autres hommes parce qu'ils nous sont semblables et nous pouvons à travers leurs paroles, dans leurs actions, dans leurs gestes, retrouver leurs sentiments et leurs pensées. Nous nous *entretenons* avec eux. Sans doute, nous connaissons surtout leurs concepts, les idées générales qui leur sont tout à fait communes avec nous, nous sommes beaucoup moins capables de pénétrer leurs sentiments intimes, tout ce qui en eux est singulier, retentissement confus et momentané de l'univers. C'est ainsi que nous ne pouvons jamais être sûrs que les autres hommes ont les mêmes sensations que nous, c'est-à-dire que l'état de leur conscience quand ils disent, par exemple, voir du bleu est identique ou du moins très semblable à l'état de notre conscience quand nous disons que nous voyons la même couleur. Supposons, en effet, que nous éprouvions un état A

en face de l'excitation E et qu'un autre homme, en face de la même excitation, éprouve constamment un état B tout à fait différent de A et que cependant lui et nous ayons appris à donner le même nom N à la sensation éprouvée à la suite de l'excitation E, il est clair que nous nous entendrons tout aussi bien, quelle que soit la divergence des états A et B, pourvu que les relations respectives de A et de B à E demeurent constantes comme reste constant le signe N dont nous nous servons tous les deux. Cependant et quoi qu'il en soit pour les sensations, la communion des hommes dans les mêmes sentiments singuliers ne peut pas être mise en doute. Nous sentons les douleurs et les joies d'autrui, l'art est tout entier basé sur cette communion des sentiments et l'amour n'est que cette communion portée à sa plus haute puissance. Nous ne savons donc pas seulement qu'il y a d'autres hommes, nous savons aussi ce qu'ils sont, ce qu'ils sentent, ce qu'ils pensent et ce qu'ils font. Non pas sans doute d'une façon adéquate, mais d'une façon certaine et véritablement objective. Notre certitude atteint donc ici encore et plus profondément que quand il s'agissait des corps bruts, à la vérité.

XIV

Au-dessus des corps et des hommes pouvons-nous atteindre à la vérité sur quelque être transcendant à tous ces êtres? Par-delà les phénomènes, nous avons pu savoir qu'il y a des êtres dans le monde et au moins en partie ce que sont ces êtres; pouvons-nous dé-

passer le monde? — C'est la question de l'existence, de la connaissance de Dieu.

Qu'il y ait dans le monde de l'être, de la force, de l'ordre, des lois, de la pensée, ce n'est pas ce qui est ici en question. Il n'y a pas d'évolutionisme, pas de mécanisme qui tienne, dès là qu'on admet des lois scientifiques, la correspondance mystérieuse de notre cerveau aux corps les plus énormes et les plus lointains, qui fait que les calculs de nos astronomes réussissent et prédisent les phénomènes célestes avec des erreurs réduites à presque rien, — dès là qu'on admet les sciences physiques et chimiques, pour ne parler que de celles-là, qui nous montrent l'expérience vérifiant avec une merveilleuse constance les déductions des savants, on est bien forcé d'avouer qu'il y a une logique dans la nature et que cette logique est conforme à la logique de notre pensée. *Mens agitat molem.* Un esprit circule à travers le monde, et il y a dans la nature tout comme dans nos aspirations quelque chose d'idéal et qu'il est permis d'appeler divin. Aussi bien cela ne fait pas question. Ce qui fait question, c'est de savoir si ce divin exige la réalité de Dieu. Dieu n'est-il qu'une abstraction de notre pensée, la forme idéale et suprême du monde, ou bien Dieu est-il? Le divin est certain, Dieu est-il vrai?

Il paraît évident d'abord qu'on ne peut découvrir Dieu dans l'analyse d'aucune de nos pensées. Quelle que soit la séduction de la preuve ontologique et quelle que soit même la haute valeur qu'elle signifie dans le point de vue d'une métaphysique divine où l'essence contient l'être même, pour nous, hommes, l'argument de saint Anselme et de Descartes n'est et ne peut être que paralogique. Gaunilon, saint Thomas, Kant, en

ont, les uns après les autres, dénoncé le vice logique. Dans un concept considéré comme tel, par voie d'analyse, et en s'appuyant sur le seul principe de contradiction, on ne trouvera jamais qu'un concept et non pas un être.

Il me paraît non moins clair que nous ne trouverons Dieu dans aucune expérience intérieure. Tout ontologisme se heurte aux limites mêmes de l'expérience par laquelle il prétend atteindre Dieu. Le seul être que nous atteignions directement est notre être, et s'il y a quelque chose en nous de divin, ce n'est pas Dieu même. On peut dire, si l'on veut, avec Ravaisson : « Ce grand Dieu, selon une parole célèbre, n'est pas loin de nous. Mesure supérieure à laquelle nous comparons et mesurons nos conceptions, ou plutôt qui les mesure en nous, idée de nos idées, raison de notre raison, il nous est plus intérieur que notre intérieur ; c'est en lui que nous avons tout ce que nous avons « de vie, de mouvement, d'existence ». Il est nous, pourrait-on dire, plus encore que nous ne le sommes, sans cesse et à mille égards étrangers à nous-mêmes. » On pourrait ajouter beaucoup d'autres expériences semblables. En étudiant le *Problème moral*[1], j'ai jadis attiré l'attention sur ce fait, enveloppé dans le sentiment de l'obligation morale, que si nous nous sentons parfois obligés même au prix de notre vie, c'est que sans doute il y a en nous la constatation d'une réalité supérieure à notre propre réalité. Mais si l'on peut, comme je le crois, se servir de ces sortes de constatations pour arriver jusqu'à Dieu, il est impossible de dire qu'on y atteint directement l'être même de Dieu. Car toute ex-

1. *Revue de Philosophie*, 1er février 1904.

périence et toute constatation, alors même que nous y trouvons des éléments qui infiniment nous dépassent, n'en demeurent pas moins nôtres, produites comme nous, bornées comme nous. Je ne pense pas qu'on puisse faire aucune métaphysique, je dirais volontiers aucune science ni même aucune théologie, autrement qu'en partant de nous et qu'en suivant les méthodes d'immanence, mais il me paraît tout au moins aussi évident que si nous demeurons confinés en nous-même, nous ne trouvons jamais que nous-même et que l'immanence, puisque immanence il y a, ne vaut que comme méthode pour commencer les recherches et doit, pour aboutir à des résultats, conclure elle-même à sa propre insuffisance et conduire ainsi à la transcendance. C'est bien ainsi d'ailleurs que l'ont toujours entendu à ma connaissance ceux qui ont défendu cette méthode, et en particulier M. Maurice Blondel. On ne trouve Dieu qu'à la condition de se dépasser.

Or, nous n'avons qu'un seul ressort intellectuel qui permette ce dépassement, qui, partant de faits constatés, nous permette d'atteindre, d'affirmer quelque chose hors de ces faits, c'est, nous l'avons vu, le principe de causalité. Toute série de phénomènes, par cela seul qu'elle est série, est insuffisante, elle a besoin de quelque chose hors-série qui fasse être la série, qui lui fournisse avec la raison d'être, l'être. C'est pour cela que, au delà de nos sensations, nous affirmons l'existence d'êtres corporels qui leur correspondent, pour cela que nous affirmons l'existence des autres hommes. L'insuffisant ne se suffit pas et a besoin, pour être, de quelque raison que lui donne la suffisance. Or, d'être agrégées en un tout, cela ne donne pas aux parties la suf-

fisance qui leur manque séparément, une somme d'insuffisances ne saurait constituer une suffisance, pas plus qu'une accumulation de dettes ne pourrait constituer un actif. Et quand les parties sont assemblées, il y a une nouvelle insuffisance qui se manifeste, c'est celle de l'assemblage. Toute série d'événements exige une raison ou une cause hors-série; la totalisation des séries en un univers ne fait que composer une nouvelle série de tous points semblable aux autres, sauf qu'elle est beaucoup plus complexe, cette nouvelle série a donc, comme tous les autres, besoin d'une raison ou d'une cause qui lui donne l'être. Et, pour donner l'être, il faut que cette cause le possède elle-même par nature. Cette cause est Dieu, l'être qui possède l'existence dans son essence même, l'être transcendant, cause de tout être autre que lui. C'est cette manière de raisonner qui, sous des formes diverses, avec plus ou moins de rigueur logique, fait le fond de l'argumentation appelée cosmologique et qui contient, en effet, les raisonnements les plus communs : premier moteur, contingence des êtres, etc.

Ce qui fait la valeur ontologique du raisonnement, c'est la portée ontologique du principe de causalité que nous avons établie plus haut[1]. Étant une loi de l'être et non pas seulement de la pensée, la cause que la conclusion atteint est une cause réelle et non pas une simple exigence idéale de l'esprit, non pas seulement une idée, mais un être. Nous sommes certains que Dieu est, et cette certitude est aussi une vérité. Comment sommes-nous arrivés à cette certitude qui s'est trouvée être le signe même de la vérité? Par le

1. § X, p. 210 et suiv.

même moyen qui nous a permis d'arriver aux précédentes, par la docilité de notre pensée à ce qui en elle paraissait tout à fait indépendant de nous, s'imposait à nous et surgissait, pour ainsi dire, du fond de l'esprit avec une clarté souveraine et un ascendant qui ne pouvait ni se nier, ni même se contester, ou du moins qui ne l'aurait pu sans éveiller ces « reproches secrets de la raison », dont Malebranche nous a parlé, lesquels sont, nous l'avons vu, le signe de la certitude. Devant cette force souveraine, qu'elle émane de la raison ou qu'elle soit un rayonnement de l'expérience, nous avons senti qu'il fallait nous incliner, que nous ne pouvions pas ne pas le faire, et que même l'eussions-nous pu, nous avions l'obligation de nous soumettre et, selon une très belle parole, de « nous laisser faire par la vérité ». Et ainsi, ce n'est pas, comme l'a soutenu le néo-criticisme, notre volonté qui en nous crée la vérité, nous ne faisons pas la vérité, elle se produit en nous, notre volonté n'entre pas comme facteur dans sa production, mais cependant notre volonté, durant les opérations de l'intelligence, ne reste pas inactive : elle fait taire les passions et les préjugés, dissipe les préventions, empêche la précipitation, maintient l'attention et, s'opposant ainsi à la poussée subjective des erreurs, garde à la vérité le champ libre pour se produire et en conserve intacte la pureté. Il n'y a pas d'opération intellectuelle qui par quelque côté ne soit morale et ne ressortisse à la volonté. L'homme n'est ni intelligence isolée, ni volonté séparée, il est l'un et l'autre à la fois, et, s'il importe de ne pas confondre le déterminisme intellectuel, signe de certitude et garant de vérité, avec les libres mouvements de la volonté, il importe aussi bien de ne pas les

séparer. Car si nous ne voulions pas reconnaître la vérité,quel que fût son ascendant intellectuel, nous pourrions toujours disputer, ergoter contre elle et finalement la perdre pour jamais, par une faute irrémissible de la volonté combattant la raison par la raison. Et c'était bien ce que pensaient les grands scolastiques lorsqu'ils faisaient, après Aristote, de la vertu de prudence, la vertu de l'usage de l'intelligence et qu'ils étudiaient avec tant de finesse et de profondeur les manières diverses dont les opérations de l'esprit, au même titre que toutes autres opérations ou actions de l'être humain, ressortissent à la morale [1].

Ce sont les mêmes signes de certitude, c'est le même ascendant intellectuel qui nous guideront dans la recherche et la connaissance des attributs de Dieu. Les attributs métaphysiques ne nous arrêteront pas longtemps. Dieu admis comme la cause transcendante du monde, ils n'offrent guère de difficulté. Unité, simplicité, éternité, immatérialité de Dieu, ne sont guère que des dénominations diverses de la cause transcendante. Car, si c'est, d'une part, l'insuffisance des êtres cosmiques et, d'autre part, l'ordre qui régit ces êtres qui nous ont poussé à affirmer l'existence d'une cause transcendante qui soit à la fois la raison suffisante des êtres insuffisants et de l'existence de l'ordre, cette cause ne saurait être qu'unique. Qui

1. Ce serait ici le lieu, si ce travail n'était déjà trop long, de montrer que saint Thomas n'a pas été l'intellectualiste exclusif que quelques-uns veulent voir en lui, et qu'à son tour Duns Scot n'a pas entaché tout son système d'une initiale absurdité, tout en reconnaissant le primat de la volonté. Pour les deux grands docteurs, aucune des deux facultés n'agit ni ne peut agir sans l'autre. Seulement le dominicain met l'accent sur l'intelligence, et le franciscain le met sur la volonté, sans que ni pour l'un ni pour l'autre l'intime synergie des deux facultés soit détruite.

dit ordre, en effet, dit synthèse, arrangement, disposition unitaire, et de même qu'il n'y a qu'un cosmos où tout se tient, où tout est lié, de même on n'a besoin d'avoir qu'une cause. Un seul monde,' donc un seul Dieu. Cette cause transcendante, hors-série, source de tout être comme de toute unité, ne saurait se disperser dans le temps ni se disloquer dans l'espace, elle est, par là même, simple, éternelle — c'est-à-dire intemporelle, — immatérielle — c'est-à-dire non-spatiale. Tant qu'on se borne à nier ainsi de Dieu les dispersions et les conditionnements internes de l'espace et du temps, il ne saurait guère y avoir de difficulté. Les difficultés naîtraient, au contraire, et innombrables si, à ces notions qui, en dehors de la notion d'unité, sont toutes négatives, on substituait des appellations positives auxquelles on voudrait attacher un sens également positif. Car alors on ne pourrait s'empêcher de donner à Dieu des attributs formés en grande partie à l'aide de notre imagination et qui, dès lors, ne sauraient convenir à l'être qui, s'il n'est pas inconcevable, est tout au moins, de l'aveu de tous, inattingible aux sens et à l'imagination.

Toutes ces difficultés, nous allons d'ailleurs les retrouver avec les attributs que l'on appelle moraux. C'est devenu un lieu commun de répéter après Descartes et Leibnitz, qui, en cela, ne faisaient guère que suivre l'École : « Les perfections de Dieu sont celles de nos âmes ; seulement, elles sont en lui sans bornes ». C'est ainsi qu'on attribue à Dieu la puissance, l'intelligence, la bonté, et encore la conscience et la personnalité, l'infinitude, l'immutabilité, la science, la providence, la vie, la volonté, la béatitude. Il y a cependant cette différence entre l'École et les modernes, que

ceux-ci affirment Dieu surtout comme suprême perfection et déduisent après tout le reste de la considération de la perfection, tandis que l'École reconnaissait d'abord en Dieu la cause suprême, et de cette causalité dérivait avec la perfection tous les autres attributs. Quiconque n'admet pas la valeur de la preuve ontologique doit suivre la voie de l'École, beaucoup plus sûre et plus rigoureuse.

En effet l'être qui, raison d'être de tous les autres, est à lui-même sa propre et suffisante raison, ne peut être que parfait. Il l'est, pour ainsi dire, par définition, puisqu'il a en lui-même de quoi se suffire, il est achevé et ne saurait souffrir aucune espèce d'insuffisance. Et par cela seul qu'il cause ou produit, il agit, il possède l'énergie qu'il manifeste par ses effets. La puissance énergique, active, qui ne reste pas inemployée ou inoccupée en ne restant que pure puissance, mais qui, hors du temps et de la succession, domine la succession et le mouvement dans l'immobilité de son acte, n'est qu'une autre expression de la causalité transcendante. Remarquons ici cependant que déjà avec la puissance nos conceptions tendent à l'altération. Le concept de perfection est encore relativement clair : est parfaite toute qualité à l'état de pureté, il suffit d'une abstraction par laquelle nous éliminons de notre intelligence et l'ignorance et l'erreur pour avoir la notion de l'intelligence pure, de la perfection intellectuelle, mais le concept de puissance est beaucoup moins facile à épurer et à rectifier. Car la puissance qui convient à Dieu est la toute-puissance, et hors de la toute-puissance la puissance n'est pas parfaite. Or, nous ne pouvons guère nous représenter ce que peut être une force, une puissance qui ne se développe

pas, qui a partout à la fois son point d'application, qui, indivisée, produit cependant des effets infiniment divisés. Notre imagination entre en lutte avec notre conception, et nous devons constamment veiller pour que notre langage ne déforme pas continuellement notre pensée.

Une fois posée la perfection de la cause, tout le reste suit. Les modernes disent : L'être parfait a toutes les perfections ; or, puissance, intelligence, bonté, etc., sont des perfections, donc l'être parfait possède tous ces attributs. Le raisonnement ordinaire des scolastiques est un peu moins simple. Ils disent : La cause produit des effets, ces effets qui proviennent de la cause doivent avoir retenu vis-à-vis de cette cause une certaine similitude : *agens agit simile sibi*, donc toute qualité positive des effets devra être attribuée à la cause d'une façon éminente. C'est ainsi que la cause des énergies du monde sera éminemment énergie ou toute-puissance, elle sera de même éminemment bonne, éminemment consciente, éminemment personnelle, éminemment intelligente, éminemment vivante, éminemment heureuse. Les modernes constituent les attributs de Dieu à l'aide d'une abstraction, simple opération logique; ils suppriment les bornes d'une qualité positive, et la qualité, se trouvant ainsi épurée, devenue parfaite, devient digne par cela seul d'être attribuée à Dieu. Ainsi les perfections de Dieu ne sont pas seulement semblables aux nôtres, elles leur sont identiques en nature sinon en degré.

Les scolastiques croiraient, en pensant ainsi, proférer presque un blasphème. Ils sont beaucoup moins gnostiques que les modernes, et je ne saurais dire

qu'ils sont plus voisins de l'agnosticisme puisqu'ils assurent tous que nous pouvons arriver à la connaissance de Dieu, mais on peut dire du moins que, beaucoup plus que Descartes et que Leibnitz, ils ont en parlant de Dieu le sentiment et le frisson du mystère. Saint Thomas dit expressément dans son Commentaire sur le livre des *Noms divins : Deus est ignotum, ignotum* au neutre, ce qu'on pourrait traduire ainsi : Dieu est chose inconnue, ou encore : Dieu est le mystère, Dieu est l'abîme.

Mais cependant et malgré cette parole sortie du fond de son âme religieuse, saint Thomas n'en a pas moins professé que nous pouvons avoir quelque connaissance des attributs divins. Cette connaissance, d'une part, est connaissance, nous affirmons avec raison de Dieu certains attributs, mais, d'autre part, elle vacille sur les confins du mystère, comme dans une brume épaisse une lumière tremblante. Ce qui permet à l'École de garder cette difficile position et de n'y pas faire de faute logique, de telle sorte qu'elle sauvegarde les droits du mystère sans abdiquer ceux de la raison, c'est la théorie de l'éminence des causes. D'une part, l'effet retient une similitude de la cause dont il est issu, voilà qui assure la connaissance; d'autre part, ce que nous voyons dans l'effet, la qualité que nous saisissons par l'expérience de la conscience ou des sens n'est pas dans la cause au même titre que dans l'effet, elle n'est dans la cause que de façon éminente, et c'est cette considération de l'éminence qui empêche l'usurpation de la raison sur le mystérieux. C'est ainsi que l'on peut dire que la tragédie de *Phèdre* avec tous ses vers et toutes ses qualités peut être attribuée à Racine, mais la beauté,

l'harmonie des vers, l'ordonnance de la tragédie, toutes ses qualités en un mot n'ont été en Racine qu'éminemment, d'une façon transcendante. Ce que nous découvrons dans la tragédie a été dans l'esprit de Racine, mais évidemment non pas exactement tel que nous le trouvons dans la tragédie. La beauté, l'harmonie figées, pour ainsi dire, dans les vers étaient vivantes dans le génie du poète. Mais cependant nous devons reconnaître qu'elles lui appartiennent, nous devons les lui attribuer. C'est à peu près ainsi que les scolastiques attribuent à Dieu les qualités positives de tous les êtres. Tout ce qui est qualité réelle, toute valeur d'existence doit être attribuée à Dieu comme à la cause première de tout ce qui est. En général, les philosophes de l'École et surtout les modernes qui les ont suivis insistent sur la ressemblance des effets aux causes et estiment que cette attribution par assimilation des effets à la cause suprême fournit une connaissance claire, certaine et positive de Dieu.

Il semble qu'il y ait en cela bien de l'exagération et il faut de toute nécessité compenser ce qu'il y a de trop grande clarté dans ce procédé d'attribution par les réserves nécessaires qu'exige l'éminence de la cause. Si déjà la beauté d'une œuvre d'art est quelque chose de très différent de la beauté du génie qui l'a produite, on peut à tout le moins rapprocher l'un de l'autre le génie et l'œuvre d'art. Tous deux sont finis, tous deux sont imparfaits, tous deux sont créés, ils peuvent être rangés dans une communauté de genre, ce que l'on dit de l'un peut aussi se dire équivoquement de l'autre, il y a plus que des analogies, il y a sûrement des ressemblances. On pourrait comparer ce rapport à celui des divers plans qui couperaient une pyramide

parallèlement à sa base : chacun de ces plans reproduirait la figure des plans supérieurs ou inférieurs, tous les points des plans inférieurs ont des correspondances avec les points des plans supérieurs; cependant, comme les plans inférieurs ont une aire plus étendue que celle des plans supérieurs, il s'ensuit que la correspondance des points n'est pas entière, qu'il y a similitude, mais cependant différence, et de la connaissance de l'un de ces plans, sans autre donnée, on ne pourrait déduire la connaissance intégrale de l'un quelconque de ceux que nous avons supposés.

Mais si la ressemblance éminente fait place à l'éminence transcendante, alors c'est bien autre chose. En géométrie, cette éminence serait figurée par le point sans dimensions vers lequel convergent les génératrices de la pyramide et si la direction des génératrices ou la figure de deux plans sécants parallèles suffit à déterminer le point de convergence, cependant il est totalement impossible d'expliquer par ce point sans dimensions le développement lui-même, ou de rapporter à ce point de façon distincte l'un quelconque des points dont l'ensemble constitue le volume pyramidal. C'est que nous avons passé d'un genre à un autre genre, du plan au point, et que de l'un à l'autre, bien qu'il y ait des relations, cependant la commune mesure n'existe pas. Or, des qualités produites dans les êtres créés aux attributs substantiels de la cause éminente n'y a-t-il pas la même distance? Y a-t-il commune mesure? Peut-il y avoir équivocation? Ne sont-ce pas êtres appartenant à des genres essentiellement différents? Ne faut-il pas des mots uniques pour exprimer l'Unique? Et tout dans l'unique n'est-il pas unique? C'est d'ailleurs ce que l'École reconnais-

sait expressément lorsqu'elle disait que nous n'avions de Dieu qu'une connaissance par analogie.

Et ainsi nous n'avons pas tort de reconnaître en Dieu la cause éminente de toutes les qualités positives des êtres, nous avons le devoir de penser qu'il faut lui en faire honneur, et en ce sens nous connaissons Dieu, et notre connaissance de Dieu n'est ni vaine, ni vide, ni surtout stérile, mais en donnant à Dieu les noms qui expriment notre expérience de ces qualités il nous faut bien garder d'être dupes et de croire que nous nommons Dieu. Il est non pas l'inconnaissable[1], mais l'innommable et l'ineffable, en lui est le meilleur de tout ce qui est, rien n'est sans lui, tout est par lui et tout, par conséquent, a rapport à lui, mais si, nous confiant en ce rapport, nous voulons atteindre au terme, nos ailes nous refusent le service et elles retombent lassées longtemps avant d'avoir atteint le seuil de l'inaccessible. Toute notre science ne va qu'à savoir que nous balbutions, que nous bégayons, et que toutes nos paroles sont inadéquates, comme incomplètes toutes nos actions. Mais cela même n'est pas rien, et c'est par là que nous nous tenons très éloignés de l'agnosticisme. Car notre mémoire nous fournit un exemple expérimental de ces sortes de connaissances qui, pour être toutes négatives et vides en apparence, n'en sont pas moins très réelles. C'est dans tous les cas si nombreux où, cherchant un nom que nous ne pouvons pas retrouver, nous écartons tous ceux qui nous viennent à l'esprit et qui ne sont pas ce nom. Notre représentation du nom n'est pas

1. Voir plus haut l'étude sur l'*Inconnaissable dans la philosophie moderne.*

assez claire pour que nous le prononcions, nous n'en possédons que des éléments confus à peu près irreprésentables, cette représentation est cependant suffisante pour nous faire écarter tous les noms qui ne sont pas celui-là même que nous cherchons. Nous voyons donc ici, par une expérience commune et incontestable, qu'on peut en quelque sorte savoir sans savoir et avoir quelque représentation obscure de ce qui paraît irreprésenté. Il en est pour les connaissances supérieures tout à fait de même, et, sans pouvoir dire expressément, adéquatement, ce qu'est Dieu, nous pouvons avec certitude affirmer ce qu'il n'est pas.

Nous devons toujours nous garder, lorsque nous parlons de Dieu, de donner sur deux écueils : le premier, c'est de le concevoir sur le type ou sur le modèle de l'homme, cet écueil s'appelle l'anthropomorphisme ; le second, c'est de supposer que l'action divine a toujours l'homme pour but, cet autre écueil s'appelle l'anthropocentrisme. L'homme n'est ni le type auquel se conforme Dieu ni le but dernier de Dieu. Il faut donc distinguer dans l'homme non seulement les qualités qui sont individuelles à tel ou tel homme, mais aussi celles qui sont particulières à la constitution humaine, et par-delà ces qualités retrouver celles qui sont essentielles à ce qu'il y a en nous de plus être, et qui ne sont pas seulement les plus générales, mais qui sont aussi les plus importantes et les plus foncières. Et ces qualités doivent bien plutôt se concevoir comme des fonctions actives et inséparables de l'être même que comme des qualités pures qui semblent plus claires à mesure que par l'abstraction on les distingue de leur sujet. Celle de ces fonctions qui paraît résider au fond

même de tout être vraiment être, ne serait-ce pas la fonction pensée, cette activité durable qui synthétise les diversités pour en former des ensembles, qui contient en elle à la fois l'efficience par son acte, et la finalité par la subordination des éléments à l'ensemble? La pensée qui fait le fond de notre être, qui en est l'âme, pourrait-on dire, n'est pas divisée en intelligence et en volonté, elle est à la fois et en même temps intelligence et vouloir. Nous distinguons après ce qui à l'origine est simultané. Et de même qu'en nous il y a un désir qui donne le branle au vouloir, de même la volonté ne se conçoit pas sans l'achèvement, sans la perfection qui se trouve dans l'acte. Ordonner, synthétiser, c'est parfaire, c'est en cela que le bien se trouve, et avec le bien la racine de la volonté; c'est ce bien dont notre plaisir nous offre de passagers et vifs simulacres, dont le sage sent comme l'approche apaisante et lointaine dans le calme de son âme et la tranquillité joyeuse de sa vertu, vers lequel se tourne sans cesse l'inquiétude de nos désirs. Et c'est sa grâce qui nous attire dans les frissons impétueux de nos amours. Mais cette volonté pétrie de raison, dans la disposition de tout, a égard à tout, et on ne conçoit pas plus ce que pourrait être une volonté sans intelligence qu'une intelligence sans activité. La séparation et l'espèce de domination qu'intellectualistes et volontaristes donnent à l'un de ces modes de l'être sur l'autre n'est qu'un artifice d'école réduisant par l'analyse à une sorte de mécanisme matériel les activités synthétiques de l'esprit. Mais, trompés par nos sens et par notre expérience, nous appelons bien notre bien ou ce qui nous paraît tel et, par un anthropomorphisme doublé d'anthropo-

centrisme, nous supposons d'abord que Dieu a dû vouloir le bien tel que nous le concevons, et ensuite que le bien que Dieu a voulu doit être nécessairement le bien de l'humanité. Comme si le bien ne devait pas infiniment dépasser les types formés par notre sensibilité, comme si l'humanité était le but ou la fin ultime de l'œuvre divin! L'humanité n'est ni ne saurait être qu'une partie, et probablement une partie infime, du cosmos. Très grande et reflétant l'univers par la pensée, mais pouvant n'être qu'à un des degrés de la pensée et aussi loin de modes de représentation supérieurs inconnus que la sensibilité animale, par exemple, est loin de notre mode rationnel de représentation. Et ainsi nous révérerons encore la Providence, mais nous ne songerons pas à la rabaisser à notre mesure ni à l'assujettir à nos fins.

Ces considérations nous conduiront peu à peu à concevoir que notre mode de penser par abstraction et par généralisation, ce que nous appelons l'intelligible par opposition au sensible, qui est un mode supérieur par rapport à la sensation animale, n'est pas en lui-même le mode achevé de la connaissance. Car, si connaître c'est se représenter l'être, il faudra bien convenir que, ce qui est réel dans les êtres étant le concret et le singulier, ce sont nos sensations qui approchent les êtres de plus près que nos concepts. Et c'est ce qui nous explique la force convaincante de l'expérience. Un fait dûment constaté ne plie jamais devant une idée, il force l'idée à se conformer à lui. C'est cette souveraineté reconnue au fait qui a opéré la révolution scientifique des temps modernes. L'intelligible est de l'être sans doute, mais, étant le général, c'est de l'être vidé par l'abstraction et diminué

de toutes les notes individuelles qui précisément font que l'être est être. Notre connaissance, notre science par concepts est symbolique de l'être bien plus que vraiment représentative. Elle le signifie, elle ne le contient pas. Les sens auraient ici une supériorité véritable sur l'intellect si eux-mêmes nous donnaient autre chose que des signes. Leibnitz l'avait bien compris qui faisait voir dans l'extrême confusion des sensations le retentissement et comme le murmure de l'universalité des êtres. Et ce qui fait la valeur souveraine de l'art, c'est que les sensations concrètes, singulières, y réalisent des types, deviennent représentatives de l'universel et comme de l'infini. Le poète est le plus grand métaphysicien, c'est lui qui nous fait approcher le plus de la connaissance complète. C'est pourquoi il semble bien que le mode parfait, achevé, de la connaissance, doit être un mode tel qu'il ne soit ni sensible ni intelligible au sens humain de ces mots, mais qu'il connaisse à la fois et les singularités individuelles de chaque être, de chaque phénomène, comme le fait à peu près la connaissance sensible, et les correspondances réciproques des divers êtres, leurs communautés génériques, les relations qui font leur ordre et qui constituent leurs lois, comme tend à le faire la connaissance intelligible. La création, n'est-ce pas en effet l'art suprême, et le poète suprême ne doit-il pas être en même temps le suprême métaphysicien? — Que l'on veuille bien réfléchir aux conséquences qui dérivent de ces simples considérations pour la conception, par exemple, de ce que l'on doit entendre par Providence et par miracle, et je crois qu'on ne saurait les trouver indifférentes.

De ce point de vue encore on peut dégager quelques vues qui intéressent la connaissance que nous avons des corps et la portée objective de nos sensations. Car si le cosmos présente un ordre où tout correspond, il n'est pas téméraire de penser que la correspondance va plus avant qu'à produire quelques contre-coups obscurs. L'harmonie d'un orchestre qui éveille en moi des échos si émouvants et si prolongés, pourquoi ne serait-elle harmonie qu'en ma conscience, pourquoi dans les cuivres, dans les cordes mêmes, dans les bois vibrants, n'y aurait-il rien d'analogue à ce qui chante et frémit en moi ? « Il ne faut point s'imaginer, dit Leibnitz, que les idées de la chaleur ou de la couleur soient arbitraires, et sans rapports ou connexion naturelle avec leurs causes; ce n'est pas l'usage de Dieu d'agir avec si peu de suite et de raison. Je dirais plutôt qu'il y a une manière de ressemblance, non pas entière et, pour ainsi dire, *in terminis,* mais expressive, ou une manière de rapport d'ordre, comme une ellipse ou même une parabole ou une hyperbole ressemblent en quelque façon au cercle dont elles sont une projection sur le plan, puisqu'il y a un certain rapport exact et naturel entre ce qui est projeté et la projection qui s'en fait, chaque point de l'un répondant, suivant une certaine relation, à chaque point de l'autre. » Et c'est ainsi que la considération de l'ordre d'ensemble, de Dieu, peut nous conduire à penser que les qualités qui, dans les êtres extérieurs, correspondent à nos sensations pourraient bien avoir avec elles des ressemblances plus étroites que la simple considération de nos sensations ne nous permettait de l'établir. Descartes estimait que la véracité divine seule pouvait nous

être un sûr garant de l'existence du monde extérieur, nous croyons pouvoir affirmer avec certitude cette existence avant d'avoir affirmé l'existence de Dieu, mais l'ordonnance et la corrélation des pensées divines nous permettent d'aller plus loin dans l'idée que nous nous faisons des rapports entre nos sensations et les qualités des corps que nous n'aurions pu le faire avant de connaître Dieu. Nous pouvons connaître le monde sans connaître Dieu, mais la connaissance de Dieu nous permet de pénétrer plus avant dans la connaissance du monde.

La seule objection redoutable, sinon contre l'existence de Dieu, du moins contre la dialectique qui conduit à le connaître, est celle qui consisterait à soutenir que l'usage du principe de causalité ne peut nous conduire qu'à doubler les choses sous prétexte de les expliquer, c'est-à-dire à prendre pour des explications de simples changements de mots. C'est ainsi que, selon Aristote, Platon, en ramenant les êtres aux genres et aux idées, ne faisait que de la dialectique vide, car ce qu'il trouvait dans l'être, il le réalisait en idée, mais cette idée, n'étant connue que par l'être d'où Platon l'avait tirée, ne contenait et ne pouvait contenir rien de plus que l'être lui-même, ne donnait, par suite, aucune connaissance de plus et n'avait non plus aucune raison d'exister supérieure aux raisons que l'être en lui-même pouvait contenir. L'être donné, constaté, est la raison de l'idée supposée bien plus que l'idée hypothétique n'est la raison de l'être donné. Et tout de même ne pourrait-on pas dire que la cause n'étant connue que par son effet, il n'y a rien en elle de plus que dans l'effet même? La cause double l'effet, ne l'explique pas. Elle est au con-

traire expliquée par lui, puisqu'elle est connue par lui et ne peut l'être que par lui. C'est par ses vers que nous connaissons Homère. Il est pour nous exactement ce que sont ses vers, il vaut ce qu'ils valent, et de savoir que l'*Iliade* et l'*Odyssée* sont l'œuvre d'un homme n'ajoute en réalité rien du tout à notre connaissance esthétique. Homère est l'auteur de l'*Iliade* et de l'*Odyssée,* il est cela, il n'est que cela. Donc, ce que nous avons de plus en affirmant l'existence d'Homère, c'est tout uniment un nom, un mot, un souffle d'air vide. Et à supposer que l'on croie avoir acquis, en affirmant l'existence d'Homère, une connaissance de plus que celle que l'on avait après la lecture de ses poèmes, du moins il est évident et incontestable que tout ce qu'on connaît d'Homère, on ne le connaît que par ses poèmes et que dès lors toutes les qualités dont on lui fait honneur ne sont que celles qu'on a trouvées dans ses vers, en sorte que l'affirmation de l'existence d'Homère n'ajoute rien et ne peut rien ajouter à nos connaissances véritables.

Or, ne pouvons-nous pas appliquer ces sortes de considérations à l'existence de Dieu? En dehors d'une expérience directe qui puisse nous renseigner, nous ne connaissons les attributs d'une cause que par les effets qu'elle a produits ; donc, toutes les qualités que nous attribuerons à Dieu, il faudra que nous les ayons trouvées dans le monde, car, puisque c'est seulement par les effets que nous connaissons la cause, nous ne pouvons rien attribuer à Dieu que nous ne l'ayons déjà trouvé dans le monde. En faisant cette attribution, nous n'agrandissons pas notre connaissance, nous ne faisons que répéter ce que nous savons déjà. — Si tout ce raisonnement était exact, ce que nous

disons de Dieu ne serait que tissu de paroles vaines. Pourrions-nous du moins nous flatter, en affirmant l'existence de Dieu, que nous ajoutons quelque chose à nos connaissances? Mais cela même, nos contradicteurs ne nous l'accorderaient pas, car si, d'une part, il est vrai que nous ne connaissons les êtres que par leurs qualités et si, d'autre part, ainsi qu'on vient de l'établir, les qualités attribuées par nous à Dieu ne sont que des mots vides, il paraît bien s'ensuivre que le mot Dieu est aussi vide de sens. Nous transposons hors du monde les qualités constatées en lui, nous en formons un seul groupe et nous donnons une étiquette à ce groupe. Dieu n'est rien de plus que cette étiquette. Nous l'avons abstrait du monde, lui et tous les attributs que nous lui reconnaissons; il n'ajoute rien au monde, sans lequel il ne serait pas connu, il n'explique pas le monde. Dieu n'est rien et ne sert de rien.

Il fallait signaler cette objection qui, bien qu'assez peu nettement dégagée, forme la partie la plus solide des critiques que l'on a récemment proposées contre les preuves classiques de l'existence de Dieu. Il fallait la signaler parce que, dans toute dialectique théiste, il faut sans cesse l'avoir présente à l'esprit. On peut voir en effet que si elle porte contre certaines façons très abstraites de raisonner, elle ne saurait porter quand on a eu soin de s'appuyer sur des lois véritablement ontologiques. Car les principes qui dominent tout ce raisonnement critique sont tous purement abstraits. Ils se ramènent à trois : 1° Les causes ne sont connues que par leurs effets; 2° les qualités des effets doivent être attribuées aux causes; 3° dans l'existence d'un être il n'y a rien de plus que

la somme de ses qualités. Or, si l'on peut accorder les deux premiers de ces principes, le troisième est très contestable, et on ne peut tirer du second toutes les conséquences que l'on a prétendu y découvrir.

On peut et l'on doit contester d'abord qu'un être ne soit que la somme de ses qualités, car les qualités isolées sont des abstraits, et ce n'est que par leur réunion que se constitue un être concret ; mais cette réunion est plus qu'un assemblage ou une somme quelconque, où il suffit de colliger les éléments pour que le tout soit formé, c'est une synthèse, une synthèse régulière et ordonnée où les éléments se coordonnent, se subordonnent les uns aux autres, s'appellent, se réclament, s'exigent les uns les autres. Les êtres réels ne sont pas des totaux contre les abstraits arithmétiques[1], mais des touts complexes tels que nous les voyons se manifester dans les composés chimiques, mieux encore dans les organismes vivants, mieux encore dans l'être psychique pensant. Par conséquent, lorsque, grâce au ressort du principe de causalité, nous dépassons le donné insuffisant pour découvrir la cause suffisante de ce donné, la cause ainsi découverte contient autre chose que la collection des qualités que l'on peut induire de ses effets ; étant un être, un être concret au même titre que le donné qu'elle explique, elle contient en elle la législation, l'ordonnance des qualités que nous connaissons et que nous devons lui attribuer et en même temps sans doute beaucoup d'au-

1. Et un total même a besoin d'être *totalisé.* Lorsque Kant disait que $7 + 5 = 12$, est un jugement synthétique, il exprimait une vérité profonde et qu'il ne fallait pas rejeter sans distinction Car. 12 n'est certainement pas la même chose que $7 + 5$. Kant se plaçait au point de vue psychologique et réel, ses critiques se sont placés au point de vue arithmétique et abstrait.

tres qualités que nous ne connaissons pas. C'est en ce sens que Spinoza disait qu'outre l'étendue et la pensée, la substance unique et universelle possédait encore une infinité d'autres attributs qui nous restaient inconnus. Quand nous attribuons à Homère l'*Iliade* et l'*Odyssée*, nous savons en même temps qu'il était un homme, et par conséquent nous lui attribuons, et de façon légitime, les généraux attributs humains. C'est ici l'expérience que nous avons de l'humanité qui nous permet de dépasser les données contenues dans les effets ; dans le cas de la cause suprême, c'est l'analyse de la notion même de cause qui nous fournit, selon la déduction opérée plus haut, les attributs de Dieu, perfection, unité, simplicité, éternité, immatérialité, qui non seulement ne se trouvent pas dans les données, mais sont même tout à fait différents des qualités des données. Et par là se découvre l'insuffisance du second principe, car s'il est vrai que les qualités des effets doivent être attribuées aux causes, il convient de remarquer, en premier lieu, que la cause peut avoir d'autres qualités que celles des effets et qu'elle doit même en avoir quelque autre, puisqu'elle est cause et que l'effet n'est qu'effet, et, en second lieu, que l'effet ne doit être attribué à la cause que *sub ratione causæ* et non *sub ratione effecti*. Dieu ne double donc pas le monde, véritablement il l'explique, ce n'est pas le vain nom d'un concept abstrait, c'est un être, un être concret, et vraiment l'Être des êtres.

On aura pu remarquer que, jusqu'à présent, il n'a pas été dit un mot de l'infini. Ce n'est pas que l'on refuse cet attribut à Dieu, c'est que l'on trouve le mot plein d'équivoques et mal fait. Tout son sens positif est contenu dans le mot « parfait », qui prête

beaucoup moins aux discussions purement verbales. Il entre en effet dans la conception de l'infini, qu'on le veuille ou non, certains éléments de quantité qui risquent d'embrouiller perpétuellement la question. Ou, si on enlève toute notion de quantité, on revient alors à la perfection. C'est pour des raisons analogues, quoique différentes, que je n'aime pas beaucoup le mot d'absolu. Non, ici encore, que je veuille contester la vérité de ce que l'on veut dire d'ordinaire en attribuant à Dieu l'absolu, mais le mot prête à l'équivoque, il est équivoque dans toute la philosophie moderne, et, n'étant pas indispensable, il me semble plus commode de s'en passer.

Car les modernes prennent le mot « absolu » dans trois sens très différents. Ils appellent ainsi d'abord l'*ens solutum ab omni déterminatione intrinseca*, c'est ce que j'appellerais volontiers « l'absolu vide », l'être qui peut tout être sans rien être, à peu près l'être hegelien dont on peut dire : *Sein und nichts ist dasselbe*, au vrai, simplement l'*ens generalissimum* de l'arbre de Porphyre, le concept général de l'être. Un tel absolu, s'il peut être dit de Dieu, ne lui convient pas exclusivement puisque aussi bien il convient à tout ce qui est.

Puis vient ce que j'appellerais « l'absolu plein », l'*ens solutum ab omni determinatione extrinseca*, l'être qui, par sa plénitude et par sa richesse intérieure, se suffit à lui-même, le parfait de Descartes et de Leibnitz, l'*ens* à la fois *in se* et *a se* des scolastiques. Et ce concept, identique à celui du Parfait, convient pleinement à Dieu. Mais à cause des équivoques et des subtilités dialectiques auxquelles il donne lieu, j'aime mieux ne pas me servir du mot.

Le mot absolu a encore un troisième sens, on s'en sert souvent pour désigner les êtres considérés en eux-mêmes, les substances, on parle volontiers de l'absolu des choses en-soi. Ce terme désigne alors l'*en-soi* des êtres réels. C'est ce que j'appellerais volontiers un « absolu relatif ». Et je crois qu'il vaut mieux tout uniment se servir de l'ancienne terminologie, qui ne prête pas à l'équivoque.

XV

On voit par toutes ces considérations à la fois trop longues et trop écourtées comment et pourquoi l'intelligence humaine possède des certitudes dans lesquelles elle a le droit de se reposer. Ces certitudes de divers genres, sensibles, expérimentales, scientifiques, morales, métaphysiques, ont toutes cela de commun qu'elles s'imposent à l'assentiment individuel en vertu d'une sorte d'ascendant, d'autorité, de déterminisme, comme on voudra l'appeler, qui fait que l'esprit, quand il s'y applique et dans la mesure même où il s'est libéré de toute autre préoccupation pour ne s'appliquer qu'à son objet, se sent dominé par des représentations dont la liaison s'impose à lui. Moins notre personnalité individuelle a mêlé d'elle-même aux représentations et à leur discours, plus nous nous sentons certains. C'est ainsi l'objectivité qui est la plus haute caution de la certitude et qui en fait toute la légitimité. L'esprit peut s'appliquer à des notions pures qu'il construit lui-même ou qu'il a

tirées de l'expérience, mais qu'il considère en elles-mêmes sans se demander expressément à quoi elles correspondent, il y a alors des certitudes légitimes purement formelles qui peuvent ne correspondre à aucune réalité. C'est le cas, en particulier, des mathématiques et de toutes les déductions scientifiques par le calcul. Par définition alors la vérité demeure intérieure à l'intelligence et n'établit pas une correspondance entre la pensée et le réel.

Dans tous les autres cas la légitimité de la certitude est le signe de sa vérité, c'est-à-dire de la correspondance de la pensée avec le réel. Mais cette correspondance n'est pas et ne peut pas être une identité. Si la vieille définition : *Veritas est adæquatio rei intellectus* prétendait signifier que la pensée est la chose même, personne, je crois, ne l'aurait jamais soutenue, sauf quelques épicuriens ; mais je ne pense pas que l'on puisse même interpréter le mot *adæquatio* par « ressemblance » ou par « assimilation », sauf dans le cas de la connaissance des autres hommes, si toutefois on donne aux termes leur sens obvie de similitude entre qualités, comme un portrait ressemble à l'original. Car nos sensations ne sauraient ressembler aux états internes des corps, ni les lois de la nature générales, abstraites, aux réalités concrètes des mouvements ; notre âme durable ne ressemble pas à nos états de conscience tout successifs ; Dieu enfin ne ressemble pas aux concepts lointains et déformés par notre imagination que nous pouvons nous en faire. L'en-soi des êtres nous est irrémédiablement fermé. Soutenir que la connaissance humaine est absolue, condamner la relativité de la connaissance humaine, c'est, ce me semble, énoncer des propositions vides de

sens et, nous l'avons vu [1], tout à fait contradictoires. Car d'abord comment l'homme, être dépendant et relatif, pourrait-il posséder un seul attribut qui mérite l'épithète d'absolu? L'homme ne peut pas plus avoir une connaissance absolue qu'une force ou une vertu absolue. De plus, la connaissance est l'acte commun du connu et du connaissant, ou elle n'est rien; pour qu'elle fût absolue, il faudrait décomposer le produit connaissance en ses deux facteurs. Or, c'est cela même qui est impossible, car si le connu était isolé et en-soi il ne serait plus pensé, n'étant plus en nous. Toute connaissance est relative. Et l'École le reconnaissait explicitement quand elle disait : *Perceptum est in percipiente per modum percipientis.* Nous ne connaissons aucune chose telle qu'elle est en-soi, car alors notre connaissance serait cette chose même et ne serait plus notre connaissance.

Mais il s'en faut bien que la thèse de la relativité de notre connaissance ou, si l'on veut l'appeler ainsi, le *relativisme,* soit la négation de toute vérité dans la connaissance, c'est-à-dire le *subjectivisme.* Car si notre connaissance est relative à nous, il faut aussi reconnaître qu'elle est relative à son objet et qu'elle lui correspond. L'être n'est pas le connaître, mais il n'y a connaître que par correspondance avec l'être. Et c'est en cette correspondance, de quelque façon qu'elle s'établisse et quels qu'en soient les modes intimes, que réside la vérité. Notre connaissance nous signifie le réel et est pour nous l'équivalent du réel même. Et en ce sens seulement, l'adage des vieux scolastiques reprend toute sa valeur : *Veritas est*

1. V. plus haut, § VII, p. 186, 187.

adæquatio rei et intellectus, la connaissance intellectuelle est l'équivalent exact — *adæquatio* — de la chose elle-même, elle remplace la chose, nous permet de conduire dans notre esprit nos pensées et dans le monde réel, en suite de nos pensées, nos actions de telle façon que rien ne vienne les contredire, les contrecarrer ou les démentir. C'est une sorte de papier monnaie qui n'est pas l'argent même, mais qui lui équivaut, parce que sa valeur, fondée sur les raisons, les lois et l'ordre des choses, ne sera jamais démentie. Et elle ne sera pas plus démentie dans l'ordre de la spéculation que dans l'ordre de l'action.

C'est là ce qui distingue cette théorie de la vérité de nos connaissances de celle que l'on a, en ces temps derniers, appelée le pragmatisme. La thèse pragmatiste, telle qu'elle a été exposée par MM. W. James, Peirce, Schiller et les rédacteurs du *Leonardo,* se présente sous deux aspects : l'un, tout à fait inacceptable, mais qu'il serait, je crois, injuste d'attribuer exclusivement à ces auteurs, consiste à dire que peu importe qu'une proposition soit vraie ou fausse, qu'elle corresponde ou ne corresponde pas aux choses, qu'une croyance, par exemple, soit illusoire ou ne le soit pas ; pourvu que cette proposition réussisse, que cette croyance soit bienfaisante, il faut continuer de les affirmer ; le succès, la bienfaisance, sont les équivalents pratiques de la vérité. La croyance en Dieu est bienfaisante, elle aide à vivre, et à bien vivre, les sanctions de la vie future sont utiles à la moralité ; prêchons donc aux autres et à nous-mêmes la croyance en Dieu, affirmons les sanctions de la vie future, suggestionnons-nous et faisons subir aux autres la contagion de nos suggestions, nous aurons raison, nous

serons dans le vrai alors même que Dieu n'existerait pas ou qu'il n'y aurait pas de vie future. Qui pourrait accuser un médecin qui affirme à un cardiaque que son cœur est tout à fait sain ? Cette croyance à la santé le fait vivre, la connaissance de la maladie serait mortelle. Le médecin est donc dans le vrai au moment même où il ne dit pas la vérité.

Il est indéniable qu'en plus d'un endroit les pragmatistes, en particulier M. W. James et les rédacteurs du *Leonardo,* ont présenté leur théorie sous des formes outrées et paradoxales. Il n'en serait pas moins injuste, comme on l'a fait trop souvent, de ne voir le pragmatisme que sous cet aspect. Il en a un autre, infiniment plus sérieux et solide et que l'on trouve également chez les pragmatistes, si bien qu'en bonne justice il faudrait compenser l'un de ces aspects par l'autre. Le pragmatisme se contente alors de dire : l'utilité est le signe de la vérité, comme Bacon disait jadis : *Veritas et utilitas ipsissimæ res.* Ce qui prouve la vérité de nos conceptions, c'est leur succès, ce sont les réussites qu'elles amènent. C'est à peu près de la même manière qu'il est dit dans l'Évangile : *Vous les reconnaîtrez à leurs fruits.* Et la maxime dans les sciences expérimentales ne peut pas même être contestée, car c'est un des génies les plus confiants dans la spéculation, Leibnitz, qui disait que le succès prouve la vérité de nos conceptions dans l'ordre de la nature. En toute sorte de spéculation il ne saurait y avoir de vérité que celle qui s'accorde avec les faits. Quand le malade guérit contre les règles de la Faculté, ce n'est pas le malade qui a tort, mais la Faculté. Et si un remède réussissait chaque fois, toutes les théories qui le condamneraient seraient fausses.

Mais en est-il de même pour les conceptions morales, métaphysiques ou religieuses? Ici, point d'expériences décisives, point d'incontestable succès. Car le faux produit souvent des effets bienfaisants au même titre que le vrai. Nous le voyions tout à l'heure dans l'exemple du cardiaque. Croire qu'on sera guéri même par une force merveilleuse inexistante, cela peut faire guérir, et parfois suffit à guérir. C'est ici évidemment que le pragmatisme devient plus aventureux. Alors même que les pragmatistes ne se poseraient pas en sceptiques vis-à-vis de la vérité, et que, simplement agnostiques en face des forces insuffisantes de la pensée pure, ils affirmeraient qu'ils n'ont d'autre moyen que la pratique et ses réussites ou ses insuccès pour entrer en communication avec le monde métaphysique, moral ou religieux et qu'ainsi leur agnosticisme spéculatif se déclarerait prêt à céder à une sorte de gnosticisme pratique, je ne pense pas que cela suffît à assurer la valeur gnostique du pragmatisme. Car nos expériences morales, nos expériences religieuses ne valent que pour chacun de nous et de ce qu'une idée ou une croyance nous est bienfaisante, il ne s'ensuit en aucune manière qu'elle le soit pour tous ni même qu'elle soit pour nous vraiment, réellement bienfaisante. On dira peut-être : Vous ignorez la physiologie; mais, sortant d'une salle où venaient d'être entassés pendant des heures des centaines d'êtres humains, vous éprouvez en passant à l'air du dehors une sensation de bien-être et de renouveau de vie, votre sentiment de la bienfaisance de l'air pur prouve qu'il y a correspondance entre l'air pur et votre organisme, que cet air est la véritable atmosphère où votre organisme peut vivre. C'est par la vie

que se prouve la physiologie. On vit d'abord et on fait ensuite la science ou la théorie de la vie. Et de même la croyance qui permet à toute votre vie morale de se développer est la vraie croyance, seule elle constitue l'atmosphère idéale où votre vie peut prendre toute sa valeur, cette croyance vaut donc, vous avez raison de l'affirmer, elle est vraie. — Mais comment ne pas voir que ces expériences individuelles ne prouvent rien ? Car qu'appelle-t-on être bienfaisant ? C'est sans doute ce qui est senti comme procurant ou permettant le développement de la vie, des accroissements de valeur. On pourrait se demander en quoi consistent ces accroissements et à quoi on peut reconnaître la vraie valeur et la distinguer des fausses ; toutefois on peut à la rigueur admettre que cette distinction est intuitive et primordiale. Mais de ce qu'une atmosphère idéale ou physique est sentie par un être individuel comme bienfaisante, il ne s'ensuit en aucune manière qu'elle soit telle. Car si les fonctions individuelles de l'être ont été viciées, il pourra ne se sentir bien que dans ce qui est mauvais. Ainsi un homme empoisonné d'alcool ou de morphine ne peut s'en sevrer immédiatement. Le cardiaque ne peut supporter la connaissance de son état. Et un homme qui a pris de mauvaises habitudes morales ne pourra pas trouver bienfaisantes les conceptions, les croyances qui condamnent ces habitudes. Donc l'expérience pragmatique, l'expérience métaphysique ou religieuse ne prouve rien, même pour le sujet qui expérimente la bienfaisance ou la malfaisance, que si par ailleurs il est assuré de la normalité de son être et de toutes ses fonctions. *Omnia munda mundis,* mais aussi *omnia immunda immundis.* Or, pour s'assurer que l'on est normal, il

faut ou le savoir par la connaissance spéculative, — mais le pragmatiste ne peut posséder une telle connaissance puisqu'il n'est pragmatiste qu'à cause de l'insuffisance de cette même connaissance spéculative, — ou le vérifier par l'expérience, par l'observation des autres hommes. Pour savoir si je suis comme tout le monde, je n'ai qu'à voir si tous les autres sont comme moi, si la même atmosphère qui m'est favorable leur est favorable, si les pensées, les croyances, les amours qui haussent le ton de ma vie, qui lui donnent avec son prix toute sa saveur, haussent aussi le ton de la vie des autres, en conservent et en accroissent la valeur. — Mais cela même suppose la certitude de l'existence des autres et exige par conséquent une certaine confiance de l'intelligence en elle-même.

Nonobstant, et une fois ces réserves faites, il faut bien reconnaître que si on pouvait arriver en métaphysique et en religion à instituer des expériences communes à tous comme on y arrive en physiologie, il n'est pas douteux qu'on établirait les correspondances réelles de l'idée et de l'action comme on établit les correspondances du milieu atmosphérique et de la vie. Toute pensée, toute croyance qui s'accorde avec les lois universelles de la vie est vraie. L'accord de la pensée avec elle-même, l'accord de la pensée avec l'expérience universelle, sont les deux cautions de la valeur de la pensée. A ce point le pragmatisme n'innove rien. Il ne fait que mettre l'accent sur de très vieilles vérités, qui n'en sont pas moins opportunes à rappeler. Si une croyance guérit, que ce soit des maladies de corps ou des maladies d'âme, c'est qu'il y a en cette croyance une correspondance avec les corps ou avec les âmes et que

cette correspondance repose sur un fond légal de réalité, enferme de façon ou d'autre une âme de vérité. Car, à mesure que l'expérience se répète, la croyance apparaît comme l'invariable antécédent et la guérison comme l'invariable conséquent, et de plus en plus se manifeste le rapport qui en toutes sortes d'objets constitue ce qu'on appelle une loi. Aussi la vérité devient-elle plus solide, plus apparente, à mesure qu'elle montre sa force de résistance aux critiques qu'on lui oppose, à mesure qu'elle se répand, à mesure que plus d'âmes en expérimentent la bienfaisance et lui apportent leur témoignage. Ces témoignages finissent par constituer un assentiment social qui confère aux propositions un second caractère d'objectivité. Quand l'assentiment réunit l'unanimité des compétences, comme il arrive pour les sciences, la vérité possède alors le plus haut degré de certitude.

Mais cela n'a lieu que là où l'objet de la pensée, étant défini par la quantité, acquiert le plus haut degré à la fois de précision, d'objectivité et d'impersonnalité. Dès que nous en venons à parler de l'être, de ses qualités, de ses vertus, de ses degrés ou de ses états divers, de ses concentrations, de ses dispersions, de ses hiérarchies différentes, de ses abaissements, de ses ascensions ou même de ses assumptions, c'est-à-dire dans tout ce qui est morale, métaphysique ou religion, les éléments subjectifs et personnels de la connaissance tendent à déborder leur rôle, l'imprécision des concepts difficilement définis, les imperfections verbales, tout cela est cause d'équivoques, de malentendus, de variétés de discours qui parfois recouvrent d'admirables rencontres de

pensées, d'identités de discours qui, parfois aussi, dissimulent de curieuses divergences, voire même d'étranges oppositions, tout cela enfin disloque et détruit l'unanimité de l'assentiment. Des groupes d'hommes s'efforcent de maintenir entre eux la communion des pensées, de conquérir des adhérents à leurs convictions, renforcent ainsi leur conviction par la conviction d'autrui. Tous sentent que la vérité est humaine — et sociale puisqu'elle est humaine. L'isolé seul est toujours sûr d'avoir tort. Mais les divergences des esprits sur les points les plus élevés de la pensée, sur les doctrines qui paraissent le plus nécessaires, ne doivent en aucune manière fournir des raisons au scepticisme ni ébranler en quoi que ce soit les convictions. Soit par les lumières de notre raison, soit par les enseignements sociaux, nous avons acquis ou nous avons reçu un dépôt de vérités, de propositions qu'aucun principe ne permet de rejeter, qui sont d'accord avec tous les principes, n'en contredisent aucun, qui sont d'accord avec toutes les expériences connues, ne sont contredites par aucune, qui s'accordent entre elles et forment un tout harmonique, dont quelques-unes sont contestées par quelques hommes ou par quelques groupes d'hommes, mais dont l'ensemble non seulement a résisté sans être entamé, puisqu'il vit encore, à tous les assauts de la critique, mais encore est adopté, et depuis des siècles, par un groupe immense d'hommes parmi lesquels se sont incontestablement trouvées avec beaucoup de très grands génies les plus admirables consciences, les vies les plus hautes dont se soit honorée l'humanité; nous-mêmes, dans l'humilité de notre vie, nous sentons être plus grands et meilleurs, penser plus haut et agir plus fort, vivre

avec plus d'intensité à proportion que ces convictions scientifiques, morales, métaphysiques, religieuses, que ces affirmations sur le monde, sur notre âme, sur les autres hommes et sur Dieu même nous sont plus présentes et sont en nous plus vivantes, elles ont donc pour elles toute la pensée et toute l'action et toute la socialisation possible à travers l'humaine faiblesse de l'action et de la pensée. C'est pourquoi nous nous y tenons. Et plus notre vie est sage et pure, plus nous nous sentons rapprochés de ces vérités. Il y a en elles, en elles toutes, même en celles qui sont nôtres et qui nous regardent, toujours quelque chose qui nous dépasse, mais aussi toujours quelque chose qui nous reste et où nous pouvons nous assurer. Nous sommes des hommes et non pas des dieux. Nous ne savons le tout de rien, selon une parole célèbre, mais nous savons quelque chose. C'est peu sans doute, mais ce peu suffit.

Juin 1908.

TABLE DES MATIÈRES

